

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ

# التَّقْرِيرَاتُ

”شرح اردو“

# المِرْقَاتُ عَلٰی

تألیف

مولانا علامہ محمد اشرف صدیق شاہ فاروقی ضوہی پنج پیر  
نزد کوہر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ ۵ لاہور



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
عَلَّمَنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ

# التَّقْرِراتُ

”شرح اُردو“

# المِرْقَاتُ عَلٰ

تأليف

مولانا علامہ محمد اشرف صدیق مدرس جامعہ فاروقیہ ضوئہ پنج پیر

نزد گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ ۰ لاہور

فون : ۳۳۲۴۱۰



نام کتاب . . . . . التقریرات "شرح اردو" علی المرات

تالیف . . . . . علامہ مولانا محمد اشرف صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر

نزد گجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور

طباعت بار اول . . . . ایک ہزار

صفحات ..... ۳۴۹

تاریخ اشاعت . . . . .

ناشر . . . . . مکتبہ فاروقیہ، جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ، لاہور

کتابت . . . . . محمد یوسف قادری خوشنویس لاہور

طبع في المطبعة العربية . . . . . مطبع

قیمت . . . . . ۷۰ روپا

ملنے کا پتہ

22-11-11

(۱) مکتبہ فاروقیہ : جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر نزد گور لیرہ گھوڑے شاہ روڈ، باغبانپورہ لاہور

(۲) مکتبہ قادریہ : جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور

(۳) مکتبہ حامدیہ: گنج بخش روڈ لاہور

صفحہ		مضمون
۵	.	پیش لفظ
۷	.	الانتساب
۸	.	تعارف
		تقریظ جلیل : از جلالتہ العلم ، ملک التدیس بحر العلوم امام اہل سنت المحافظ الحاج حضرت العلامة مولانا عطاء محمد چشتی گولڑوی ، بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ -
۱۵		
۲۰	" " " " " " " "	تقریظ جلیل پر اشکالات کے جوابات
		تقریظ : از استاذ العلماء علامہ زمان شیخ الفقہ پیر طریقت امیر شریعت حضرت مولانا علامہ صاحبزادہ محمد عبدالحق صاحب بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ -
۲۹		
۳۰		تقریظ : از استاذ العلماء شرف اہل سنت مرجع العلماء والفضلاء العدایہ مولانا محمد عبید اللہ شریف قادری مدظلہ
۳۲		مدظلہ : از قلم جناب فاضل نوجوان حضرت العدایہ مولانا مفتی محمد گل احمد حقینی صاحب مدظلہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۰۶	منطق کی غایت	۸۵	کی طرف تقسیم کا بیان	۵۱	تسمیہ کی ترکیب و تشریح
۱۰۹	دلائل کا بیان	۸۹	لفظ و فکر کا معنی	۵۵	تجید اور خطبہ کے الفاظ کے معانی
۱۱۳	دلائل لفظیہ و ضعیفہ کے اقسام	۹۲	احتیاج الی المنطق کا بیان	۶۷	”دلیلہ فحذہ“ کی قافی مشہور بحث
۱۱۷	دلائل ثلاث میں نسبت کا بیان	۹۸	ترجمہ ارسطاطالیس	۶۹	لفظ ”مقدمہ“ کی بحث
۱۱۹	لفظ مفرد کی تقسیم	۹۸	ترجمہ الفارابی	۷۳	علم کے معانی کی بحث
۱۲۲	کلمہ اور فعل میں فرق	۹۹	ترجمہ الشیخ ابو علی بن سینا	۷۷	علم کی تقسیم
۱۲۵	مفرد کی تقسیم	۱۰۲	منطق کی تعریف	۷۸	تصور کے اقسام
۱۲۶	متواظی و مشکک کا بیان	۱۰۳	موضوع المنطق	۸۲	تصدیق میں اختلاف کا بیان
۱۳۵	مربک کی تقسیم	۱۰۴	عوارض ذاتیہ کی بحث		تصدیق اور تصور کی بدیہی و نظری



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۴۰	حجۃ کا بیان	۱۸۲	عکس نقیض کا بیان	۲۴۸	کلی و جزئی کا بیان
۱۴۲	قضیہ کی تعریف	۱۸۲	قیاس کا بیان	۲۵۲	کلی و جزئی کی وجہ تسمیہ
۱۴۳	قضیہ حملیہ کی تقسیم	۱۸۵	قیاس اقترانی حملی	۲۵۷	کلی کی تقسیم
۱۴۶	اجزاء قضیہ حملیہ	۱۸۶	شکل اول کا بیان	۲۶۰	چاروں نسبتوں کا بیان
۱۴۹	اجزاء قضیہ شرطیہ	۱۸۸	شکل ثانی کا بیان	۲۶۵	جزئی اضافی کا بیان
۱۵۱	قضیہ حملیہ کی تقسیم باعتبار موضوع	۱۸۹	شکل ثالث کا بیان	۲۶۸	کلیات خمس کا بیان
۱۵۱	محصولات اربع کا بیان	۱۹۲	شکل رابع کا بیان	۲۷۲	جنس کا بیان
۱۵۳	اسوار کا بیان	۱۹۳	قیاس اقترانی شرطی	۲۷۵	نوع کا بیان
۱۵۶	تعبیر ج ب کی وجہ	۱۹۶	قیاس استثنائی	۲۷۸	ترتیب اجناس کا بیان
۱۵۸	حمل کی تعریف و تقسیم	۱۹۸	استقرار کا بیان	۲۸۲	مقولات عشر کا بیان
۱۶۲	قضیہ حملیہ کی تقسیم باعتبار	۲۰۰	تمثیل کا بیان	۲۸۴	ترتیب انواع کا بیان
۱۶۴	محلی عنہ	۲۰۲	قیاس خلف	۲۸۷	فصل کا بیان
۱۶۷	قضیہ معدولہ و غیر معدولہ	۲۰۶	صناعات خمس	۲۹۰	کل مقوم للعالی مقوم للسافل
۱۶۹	موجبات کا بیان	۲۰۴	اسباب الغلط	۳۱۶	کل مقسم للسافل مقسم للعالی
۱۷۰	بساط کا بیان	۲۰۸	فصل فی الاغالیط	۳۲۱	خاصہ کا بیان
۱۷۱	مرکبات کا بیان	۲۱۳	مغالطہ عظیمہ	۳۲۴	عرض عام کا بیان
۱۷۲	شرطیہ کا بیان	۲۲۰	خاتمہ	۳۳۸	ذاتی کا بیان
۱۷۳	شرطیات کے اسوار کی مثالیں	۲۲۹	الرؤس الثمانیہ	۳۴۳	خاصہ و عرض عام کی تقسیم
۱۷۵	تناقض کا بیان	۲۳۴			عرض لازم کی تقسیم
۱۷۶	تناقض کی شرطیں	۲۳۶			عرض مفارق کے اقسام
۱۷۷	نقائص شرطیات کے شرائط	۲۴۱			معرف کا بیان
۱۸۱	عکس مستوی کا بیان	۲۴۲			تعریف حقیقی و لفظی

# پیش لفظ

نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّيْ وَسَلِّمُ عَلٰی رَسُوْلِكَ الْکَرِیْمِ

## اما بعد

یہ امر اظہر من الشمس ہے کہ ادبِ علم کے نزدیک علم منطق، معیارِ العلوم ہے۔ اس کے حاصل کئے بغیر علوم میں پختگی نہیں ہو سکتی حضرت امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”من لم یعرف المنطق فلا تنفع له فی العلوم اصلاً“ کہ جو شخص علم منطق کی معرفت نہیں رکھتا اس کی علمی پختگی کا اصلاً کوئی اعتبار نہیں ہے اور رسائل منطق میں سے رسالہ ”مرقات“ مصنفہ حضرت علامہ مولانا فضل امام خیر آبادی رحمہ اللہ تعالیٰ، نہایت عمدہ رسالہ ہے جو تمام مدارس دینیہ میں داخل درس ہے۔ میری کافی عرصہ سے یہ خواہش تھی کہ طلباء کرام کی آسانی کے لئے ایک نئے اور بہتر انداز میں اس کی اردو زبان میں شرح تحریر کر دوں کیونکہ موجودہ دور میں طلباء کرام کا رجحان اردو شروح کی طرف زیادہ ہو رہا ہے مگر میری علمی بے بضاعتی سبب اس میں تاخیر ہوئی اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا فضل و کرم میرے شامل حال ہوا اور توفیق الہی نے میری دستگیری کی اور تھوڑے عرصہ میں یہ شرح مرتب ہو گئی اور میں نے اس کا نام ”التقریرات شرح اردو المرقات“ رکھا ہے۔ میں نے اس میں چند امور کا بطور خاص لحاظ رکھا ہے۔ ہر فصل کی پہلے نہایت آسان الفاظ میں تقریر کی ہے۔ پھر بعنوان ”ابحاث“ اہم امور کا بیان کیا ہے۔ اگر کہیں تقریر مسئلہ میں اجمال تھا تو ”ابحاث“ کے تحت اس کی تفصیل بیان کر دی ہے اور اگر کوئی اشکال تھا تو اس کا ازالہ کر دیا ہے اور کہیں کہیں مسئلہ کی مناسبت سے طلباء کرام کے سمجھنے کے لائق فوائد کا ذکر کیا ہے۔

اس شرح میں حتیٰ الوسع ہر مسئلہ کی توضیح و تبیین مثال سے کر دی ہے۔ اس شرح میں نظر، حل، مطالب پر موقوف رکھی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ امر بھی پیش نظر رہا ہے کہ کلام نہ اتنی مختصر ہو کہ غل غل فہم ہو اور نہ اتنی طویل کہ باعث تشویش ہو۔ میں اہل علم حضرات کی خدمت میں نہایت مؤدبانہ عرض کرتا ہوں کہ اس شرح میں اگر کسی غلطی اور خطا کو پائیں تو اسے میرے



جمل پر محمول کرتے ہوئے درگزر فرمائیں اور اطلاع دے کر احسان کرم فرمائیں کہ محسن کا طریقہ یہی رہا ہے "إِنَّ اللَّهَ لَا  
يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ" اللہ تبارک و تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ سب طلبہ کو عموماً اور فرزند ارجمند قرۃ العین محمد غفرلہ  
کو خصوصاً اس سے نفع تام بخشنے سلمہ اللہ تعالیٰ مبارک و کافی حیاتہ و جعلہ من العلماء الابرار بغیاۃ۔ اور سبحانہ و تعالیٰ  
میری اس سعی کو حضور پر نور شافع یوم النشور رحمۃ اللعالمین علی اللہ علیہ وآلہ و اصحابہ وسلم کے طفیل قبول تمام سے ہر فرد  
فرماتے ہوئے میرے ناچیز گنہگار خطا کا کدے لئے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین

خادم الطلاب و العلماء محمد اشرف غفرلہ  
مدرس دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ  
پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الانتساب

میں اپنی اس ناچیز سعی و کوشش کو استاذ العلماء رہبر شریعت پیر طریقت،  
مخدوم اہل سنت، مرجع خاص و عام، استاذی و مرشدی و مولائی حضرت علامہ  
مولانا الحاج المفتی عبد الغفور صاحب دامت برکاتہم العالیہ بانی و مہتمم مرکزی  
دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور کی بارگاہ والا  
جاہ میں بصد عقیدت و نیاز پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں جن کی حسن تربیت،  
نگاہ کرم اور ہمہ وقتی دعاؤں سے میں دین کی خدمت کرنے کے لائق ہوا۔ مجھے اُمید  
ہے کہ آپ اسے شرف قبولیت عطا فرمائیں گے۔

سوئے دریا تحفہ آوردم صدف  
گر قبول افتد زہے عز و شرف

احقر العباد محمد اشرف غفرلہ



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

از قلم جناب علامہ علی احمد سندیلوی <sup>مدظلہ</sup> تعارف

مصنف کی زندگی کا ہر پہلو ان کے آباد اجداد کے کردار کا آئینہ دار اور ان کی سیرت کا ہر رخ سلف کی پاکیزہ زندگیوں کا نمونہ ہے۔ وہ اپنے علمی تجربہ، علی کمال، پاکیزگی اخلاق اور حسن سیرت و استغناء نفس کی دل آویز دادوں میں اتنی کشش رکھتے ہیں کہ لگا ہیں ان کی خوبی و زیبایی پر ہم کردہ جاتی ہیں اور دل اس درخشندہ عظمت و رفعت کے آگے جھکنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

ممدوح کے علمی خدوخال کو ان کی حیثیت و خودداری اور عالی ظرفی و بلند نظری نے اور بھی نکھار دیا ہے۔ انہیں بعض مرکزی مدارس کی طرف سے معقول تنخواہ کی پیش کش بھی ہوئی لیکن انہوں نے ان کی پیش کش کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ میں محض تنخواہ کی زیادتی کے لالچ میں پہلے مدرسہ کو چھوڑ کر آپ کے پاس نہیں آ سکتا۔ اسی عزت نفس و اس رفعت نے انہیں سہارا دے کر جوانی ہی میں وقار و عظمت کی اس بلندی پر پہنچا دیا ہے کہ جو عمر طویل کی کارگزاروں کی آخری منزل ہو سکتی ہے۔

موصوف یقیناً نابغہ عصر اور عبقری شخصیت ہیں۔ استاذ محترم بحر العلوم حضرت علامہ عطاء محمد بندیا لوی دامت برکاتہم العالیہ نے جو انہیں ”فیلسوف“ خطاب دیا ہے اس سے بڑھ کر کوئی خطاب ہو سکتا ہے نہ تعریف۔ مؤلف سے میری جان پہچان ۱۹۶۵ء بمطابق ۱۳۸۵ھ سے ہے جبکہ راقم الحروف جامعہ مظہریہ امدادیہ بندیا شریف ضلع خوشاب میں حضرت بحر العلوم علامہ عطاء محمد بندیا لوی مدظلہ العالی کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرنے حاضر ہوا چند روز بعد موصوف اپنے ساتھی مولانا محمد امین صاحب کے ہمراہ تشریف لا کر ہمارے ساتھ مختصر المعانی، میر نام، ملا جلال وغیرہ کتب کے درس میں شریک ہوئے۔ اس کے بعد محمد اللہ قرب زیادہ ہی ہو گیا۔

پیدائش، نام، وطن اور خاندان

آپ کا نام محمد اشرف بن مولانا عبدالغنی مرحوم بن مولانا قمر الدین مرحوم ہے۔ ۱۹۴۶ء بمطابق ۱۳۶۴ھ سرزمین

ہند کے مردم خیز علاقہ مشرقی پنجاب ضلع فیروزپور کے ایک گاؤں ”گوہراں“ میں آرائیں گھرانے میں آنکھ کھولی دادا اور نانا

مولانا کے دادا مولانا قمر الدین ”جامع مسجد گوہراں“ ضلع فیروزپور کے خطیب و امام تھے۔

جبکہ نانا مولانا رحمت علی ”جامع مسجد چنیاں“ ضلع فیروزپور کے خطیب امام تھے۔ اور ہجرت کے بعد جامع مسجد چک جید ۱۶ ضلع شیخوپورہ میں خطابت و امامت کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔

ہجرت : ۱۹۴۳ء میں مولانا کا خاندان ہجرت کر کے چک جید علاقہ ڈاکخانہ پھلہرون تحصیل و ضلع شیخوپورہ میں آباد ہوا تسمیہ خوانی و سکول کی تعلیم

۱۹۵۱ء میں مولانا کی تسمیہ خوانی ہوئی اور اپنے نانا جان مولوی رحمت علی صاحب سے قرآن پاک ناظرہ پڑھا اور ساتھ ہی سکول کی تعلیم بھی شروع ہو گئی۔ ۱۹۵۸ء میں گورنمنٹ ہائی سکول ہسایکے ضلع شیخوپورہ سے مڈل کی تعلیم حاصل کی۔ درس نظامی کی ابتداء

۱۹۵۸ء میں جامعہ حضرت میاں صاحب شرقپور شریف میں داخلہ لے کر علوم اسلامیہ کا آغاز کیا۔ وہاں دو سالہ قیام میں قادی کی ابتدائی کتب حضرت مولانا اکبر علی صاحب سے پڑھیں اور صرف و نحو کی ابتداء حضرت علامہ

مولانا عبدالغفور صاحب سے کی اور ۱۹۶۰ء میں مدرسہ الرحمت گھنگ شریف میں داخلہ لیا اور حضرت علامہ مولانا عبدالغفور صاحب سے تعلیم حاصل کرتے رہے اور ۱۹۶۱ء میں دارالمبلغین شرقپور شریف میں داخل ہو کر حضرت

علامہ مولانا عبدالغفور صاحب سے شرح جامی، قطبی، نواد الانوار وغیرہ کتب پڑھیں اور حضرت مولانا سید مزل حسین شاہ صاحب سے کنز الدقائق اور فصول اکبری کے چند اسباق پڑھے۔ بعد ازیں ۱۹۶۳ء میں جامعہ نظامیہ رضویہ

اندر دن لوہاری گیٹ لاہور میں داخل ہوئے اور حضرت علامہ مولانا عبدالغفور صاحب سے سلم العلوم۔ اور حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم صاحب ہزاروی سے ہدایۃ الحکمتہ اور تلخیص المفتاح، اور حضرت مولانا انوار الاسلام صاحب سے

شرح الوقایہ اور حضرت علامہ مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری صاحب سے مختصر المعانی کے چند اسباق پڑھے اور ۱۹۶۵ء میں اپنے استاذ محترم حضرت علامہ مولانا عبدالغفور صاحب مدظلہ العالی کے ارشاد پر جامعہ مظہریہ امدادیہ بندیاں ضلع خوشاب حضرت بحر العلوم علامہ عطاء محمد بندیا لوی کی خدمت میں حاضر ہوئے وہاں ۱۹۶۹ء تک کے قیام میں حضرت



علامہ مولانا عبدالحق بن حضرت علامہ مولانا یار محمد بانی جامعہ مظہریہ امدادیہ سے میبندی۔ ملا حسن اور ہادیہ اور حضرت بحر العلوم علامہ عطاء محمد بندیا لوی دامت برکاتہم العالیہ سے شرح العقائد خیالی۔ حمد اللہ۔ قاضی میرزا عبدہ علامہ بیضاوی، مشکوٰۃ، صدر، شمس باز، اقلیدس، علم ادب، علم مناظرہ، مختصر المعانی، مطول، توحید و تلوین، اسلام وغیرہ کتب پڑھیں۔

### دورہ حدیث و سند فراغت

۱۹۴۷ء میں حضرت استاد محترم بحر العلوم کے اشارہ پر ان کے شاگرد رشید شیخ الحدیث حضرت علامہ غلام رضوی دامت برکاتہم العالیہ کی خدمت میں حاضر ہو کر جامعہ رضویہ مظہر اسلام جھنگ بازار فیصل آباد میں علوم حدیث کی تکمیل کی اور سند و دستار فضیلت حاصل کی۔

### آغاز تدریس

۱۹۴۷ء میں اپنے گاؤں چک جید ۱۶ ضلع شیخوپورہ میں جامعہ فاروقیہ رضویہ قائم کر کے تدریسی زندگی کا آغاز جامعہ فاروقیہ رضویہ لاہور میں آمد

۱۹۴۷ء میں اپنے استاد محترم حضرت مولانا عبد الغفور صاحب مدظلہ العالی کے ارشاد پر جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر نزد گجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور کے لئے اپنی تدریسی خدمات وقف کر دیں اور صدر المدرسین کے مرتبہ فائز ہوئے۔ ابھی تک جامعہ ہذا میں فرائض تدریس سرانجام دے رہے ہیں۔ اس دوران بڑی بڑی تہذیبی و پیش کش ہوئی لیکن اس اللہ کے بندے نے ایک ہی جواب دیا:

چڑیوں کی طرح دانے پہ گرتا ہے کس لئے پرواز رکھ بلند کہ بن جائے تو عقاب

### خطابت و امامت اور تبلیغ

مولانا ۱۹۴۱ء تا ۱۹۴۷ء جامع مسجد چک جید ۱۶ ضلع شیخوپورہ میں فرائض خطابت و امامت سرانجام دیتے رہے ہیں اور ۱۹۴۹ء سے جامع مسجد قادریہ نشر ناڈن دروغہ والا لاہور میں خطبہ جمعہ دے رہے ہیں۔ سیاست و تحریکات میں حصہ۔ موصوف سیاسی طور پر جمیعت العلماء پاکستان سے تعلق رکھتے

میں اسی کے پلیٹ فارم سے انہوں نے تحریک نظام مصطفیٰ میں بھرپور حصہ لیا۔ مولانا کی سیاسی سرگرمیاں دائمی نہیں ہنگامی ہوتی ہیں۔ اس لئے عام اساتذہ کی طرح ان کی سیاسی سرگرمیاں تدریسی فرائض میں حارج نہیں ہوتیں بیعت

۱۹۴۷ء میں موصوف اپنے استاد محترم پیر طریقت، رہبر شریعت حضرت مولانا علامہ عبد الغفور مدظلہ العالی کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے۔ حضرت علامہ مولانا عبد الغفور صاحب مجسمہ عاجزی و انکساری، سنت نبوی کی چلتی پھرتی تفسیر ہیں۔ اخوان المؤمنین پاکستان کے مؤید اور معاون ہیں اور بدعات کے سخت مخالف ہیں اس لئے بعض جہلاد ہابی بھی کہہ دیتے ہیں جبکہ وہ دہابیت کے سخت مخالف ہیں۔ لیکن متعصب ہرگز نہیں۔ حق بات خواہ چھوٹا بھی کہے تو اسے خندہ پیشانی سے قبول کرتے ہیں بلکہ کہنے والے کا شکریہ بھی ادا کرتے ہیں۔

### اساتذہ

مولانا محمد اشرف صاحب مدظلہ العالی کو اپنے نانا جان مولوی رحمت علی، حضرت مولانا اکبر علی شتر قپوری، حضرت علامہ مولانا عبد الغفور صاحب، حضرت مولانا سید مزل حسین شاہ صاحب، حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبد القیوم صاحب ہزاروی، حضرت مولانا انوار الاسلام صاحب، حضرت مولانا محمد عبد الحکیم صاحب شرف قادری، حضرت مولانا علامہ عبد الحق بندیا لوی، حضرت مولانا بحر العلوم الحی فظ عطاء محمد صاحب بندیا لوی، حضرت علامہ مولانا غلام رسول صاحب شیخ الحدیث جامعہ رضویہ مظہر الاسلام فیصل آباد سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

### ہمد رس علماء کرام

موصوف کے راقم الحروف کے علاوہ بعض ہمد رس علماء مندرجہ ذیل ہیں۔

مولانا محمد شریف ضیائی، سابق صدر المدرسین جامعہ غوثیہ سلطانیہ اڈا مرید والہ ضلع فیصل آباد۔

مولانا محمد یوسف لوری صاحب صدر المدرسین جامعہ پیر صلاح الدین سمندری فیصل آباد۔

مولانا محمد رشید نقشبندی صاحب صدر المدرسین جامعہ غوثیہ رضویہ گلبرگ مین مارکیٹ لاہور۔

مولانا علامہ محمد مقصود احمد صاحب خطیب جامع مسجد دربار داتا گنج بخش صاحب لاہور۔

وانچارج ادارہ مرکز معارف اولیاء داتا گنج بخش صاحب لاہور۔



مولانا غلام نبی صاحب مہتمم جامعہ عطاءئیہ نقشبندیہ مجددیہ گکھڑ منڈی گوجرانوالہ۔

مولانا عطاء محمد متین صاحب صدر المدرسین

مولانا محمد یعقوب ہزاروی صاحب مدرس ضیاء العلوم راولپنڈی۔

مولانا عبدالرشید قریشی صاحب مدرس ضیاء العلوم راولپنڈی۔

مولانا حافظہ محمد اقبال بالوی صدر المدرسین جامعہ قادریہ رضویہ فیصل آباد۔

مولانا محمد دلنواز صاحب مدرس " " " "

مولانا محمد رفیق چشتی مدرس سابق جامعہ " " " "

مولانا فضل حق صاحب ابن حضرت مولانا علامہ یار محمد بند بالوی رحمۃ اللہ علیہ

مولانا محمد یار رضوی مہتمم . . . . . منچن آباد فورٹ عباس

مولانا محمد زمان صاحب مدرس جامعہ مظہریہ امدادیہ بند یال شریف

مولانا محمد رفیق صاحب مدرس جامعہ حسینیہ شہر الہامیہ لہوری

مولانا خلیق الرحمن صاحب مدرس سابق صدر المدرسین جامعہ رضویہ مظہر الاسلام لہور آباد۔

مولانا محمد امام بخش " مدرس " مولانا محمد بخش " مدرس " مولانا عبداللہ بادی

مولانا محمد امین صاحب خطیب دیوگچ ضلع لاہور

تلامذہ : مولانا کے تلامذہ کی فہرست طویل ہے چند ایک کے نام یہ ہیں۔

مولانا محمد الیسین صاحب سابق مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ لاہور۔

مولانا محمد امین صاحب مدرس دارالعلوم " " " " " "

مولانا منیر احمد صاحب مدرس " " " " " "

مولانا محمد یوسف صاحب

شادی خانہ آبادی - ۱۹۶۹ء میں دوران تعلیم ہی مولانا کی شادی خانہ آبادی ہوئی اور ماموں جان

بشیر احمد صاحب مرحوم کی صاحبزادی سے عقد ہوا۔

اولاد - اب تک مولانا موصوف کی سات اولادیں ہوئی ہیں جن میں سے چار لڑکے بچپن میں ہی فوت ہو گئے اور

دو لڑکیاں اور ایک لڑکا محمد اللہ زنگہ ہیں۔ علی الترتیب ۱۹۷۲ء اور ۱۹۷۷ء میں بڑی اور چھوٹی صاحبزادی کی پیدائش

ہوئی پھر یکے بعد دیگرے چار صاحبزادے (۱) محمد احمد (۲) محمد فاروق (۳) عرفان علی (۴) سلمان علی، پیدا ہو

کر فوت ہو گئے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم اور استاد محترم کی خصوصی دعاؤں کے صدقہ ۱۹۸۱ء

میں ایک صاحبزادہ عطا فرمایا ہے۔ چونکہ مولانا کو تختیں کہیں حضرت سیدنا عثمان غنی اور حضرت سیدنا علی المرتضیٰ رضی

اللہ تعالیٰ عنہما سے خاص محبت و تعلق ہے اور ان سے محبت اہلسنت و جماعت کی نشانی بھی ہے اس لئے مولانا

نے اپنے صاحبزادے کا نام محمد عثمان علی رکھا ہے۔ ۱۹۸۷ء کو حضرت استاد محترم نے محمد عثمان علی کی تسبیح خوانی کرا دی ہے

### آغاز تالیف و تصنیف

۱۹۸۲ء کی بات ہے کہ ایک روز راقم مولانا محمد اشرف مدظلہ العالی سے اخوان المؤمنین پاکستان کے ایک

تبلیغی اشتہار پر تائیدی دستخط کرانے حاضر ہوا (مولانا صاحب اخوان المؤمنین پاکستان کے سوبہ اور معاون اور

خدمات کے سخت مخالف ہیں، تو میں نے اپنی عادت کے مطابق مولانا سے کہا: مولانا کچھ لکھنا بھی چاہیے تاکہ صدقہ

جاریہ ہو کر کوئی بھروسہ نہیں ہے۔ احقر اپنے ملنے والے علماء و احباب سے یہ عرض کرتا رہتا ہے بالعموم جواب ایک ملتا

ہے کیا کریں وقت نہیں ملتا بہت مصروفیت ہے۔ حالانکہ کوئی اتنی مصروفیت بھی نہیں ہوتی ہاں البتہ سستی ضرور ہوتی

ہے۔ ہمارے عوام تو عوام رہے اکثر علماء بھی غفلت میں پڑے وقت ضائع و برباد کر رہے ہیں۔ گیس لگانے لگیں تو گھنٹوں

صرف کر دیتے ہیں احمد کی پگڑی محمود کے سر باندھنے کے مشتاق ہیں درحقیقت اہل سنت و جماعت کی اکثریت خواہ خطباً

والہ مساجد ہوں یا مہتمم و مدرس۔ علماء و مشائخ ہوں یا طلباء و اساتذہ کام میں غفلت، سستی دکاہلی کے مرض میں

مبتلا ہیں۔ خیال یہی تھا کہ مولانا موصوف بھی عام مدرسین ہی کی طرح اوقات تدریس تک سر و کار رکھیں گے۔ جماعت وقت

متر ہو اور دوسرے غیر علمی مشاغل میں مصروف رہ کر زندگی جیسی قیمتی چیز کو صرف بلکہ ضائع کرتے رہیں گے لیکن معاملہ بالکل

برعکس نکلا چند ماہ بعد مولانا موصوف میرے پاس ملاقات کے لئے تشریف لائے اور بعض کتب بھی طلب کیں پھر

میری رازداری اور سادگی سے فرمایا مولانا آپ کے فرمانے پر میں نے "التقریر النامی مخرج اردو الحسامی" اور

"التقریرات مخرج اردو المرقات" لکھنی شروع کر دی ہیں اول الذکر کی حقیقت و مجاز کی بحث مکمل ہو گئی ہے۔



مولانا کی یہ بات سن کر مجھے از حد خوشی ہوئی مجھے معلوم نہیں کہ زندگی میں اتنی خوشی کبھی حاصل ہوئی ہو جو مولانا کے اس کام سے ہوئی۔ مولانا نے دو تقریرات مشرح اردو المرقاٹ ۱۹۸۶ء میں مکمل کی۔ اور تقریر النامی شرح اردو المرقاٹ زیر تصنیف ہے جو دو جلدوں پر مشتمل ہوگی انشاء اللہ وہ بھی جلد شائع ہو کر مارکیٹ میں آجائے گی۔

### اقسام علوم

ابتداء علوم کی دو قسمیں ہیں عالیہ (مقصودہ) اور الیہ (غیر مقصودہ) پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں نظیہ اور عقلیہ علوم عالیہ نظیہ، تفسیر، حدیث اور فقہ ہیں۔ اور علوم عالیہ عقلیہ۔ فلسفہ، رمل اور جفر ہیں۔ علوم الیہ نظیہ، صرف، نحو، ادب، معانی اور بیان ہیں اور علوم الیہ عقلیہ منطق ہے۔ زیر نظر کتاب علم منطق کی مشہور کتاب مرقاٹ کی شرح ہے۔ علم منطق کے بارے میں حضرت امام غزالیؒ فرماتے ہیں ”من لم یعرف المنطق فلا ثقة له في العلوم اصلاً“ جو منطق نہیں جانتا اسے علوم میں وثوق قطعاً حاصل نہیں ہوتا۔ علم منطق اگرچہ علوم مقصودہ میں سے نہیں بلکہ مفید علوم الیہ میں سے ہے۔ اکابر علماء اور سلف نے اس کی تحصیل سے کبھی بے اعتنائی نہیں کی بعض فقہاء جو اس کے خلاف انتہاء پسند نظر یہ رکھتے ہیں وہ غلو سے خالی نہیں ہے مگر علوم مقصودہ کو چھوڑ کر اس میں استغراق بھی بدعت اور معصیت ہے۔ لیکن ہم اگر اصول فقہ اور فقہ کے عقلیات حصے اور امام غزالیؒ، امام رازیؒ، شیخ ابن عربیؒ، شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ، مجد الف ثانی، شاہ ولی اللہ دہلویؒ، امام احمد رضا خاں، پیر علی شاہ وغیرہ سلف و خلف رضوان اللہ علیہم اجمعین کی کتب اور تحریرات سے استفادہ نہ کر سکیں تو یہ ہماری انتہائی بد بختی اور بد قسمتی ہوگی اور ہم قرآن کریم، سنت اور اسلام کی حکیمانہ تشریح کے سمجھنے سے قاصر رہیں گے۔ اس لئے منطق کی تحصیل بقدر ضرورت لا بدی ہے۔

مولانا موصوف نے یہ شرح بڑی محنت و کاوش اور ممکن حد تک تحقیق کے ساتھ مرتب کی ہے مطبوعہ دکنی مواد جو حاصل ہونا ممکن تھا اس کو حاصل کیا اور پڑھا اور اس سے اپنے مطلب کی چیزیں لے کر بڑی عمدگی اور سلیقے سے شرح کی تکمیل کی ہے جس کے لئے وہ مبارک باد کے مستحق ہیں مجھے یقین ہے کہ طلباء کا جو طبقہ مرقاٹ کو سمجھنے کا خواہشمند ہے اس کے لئے یہ شرح بے حد مفید اور معاون ہوگی اور میں اُمید کرتا ہوں کہ مولانا کی دوسری شرح بھی جلد شائع ہو کر قبول عام حاصل کرے گی۔ آمین بحرمت سید المرسلین وآلہ واصحابہ وازواجہم اجمعین۔

خادم العلماء والطلباء علی احمد سندیلوی مدرس جامعہ نعیمیہ گڑھی شاہو لاہور۔

۱۴ ذوالحجہ ۱۴۰۶ بمطابق ۱۱ اگست ۱۹۸۶ء بروز پیر بوقت ساڑھے چار بجے شام

## تقریظ جلیل

اس

استاذ الاساتذہ شیخ الحدیث والتفسیر جامع منقول و منقول حاوی فروع و اصول ملک التدیس، جلالتہ العلم، امام اہل سنت، علامۃ العصر حضرت مولانا الحاج الحافظ عطاء محمد صاحب چشتی گولڑوی دامت برکاتہم العالیہ۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبی بعدہ

اما بعد۔ یہ امر اہل علم پر واضح ہے کہ ایمان اور اسلام کی تکمیل دو چیزوں سے ہوتی ہے۔ اول عقیدہ جس کا تعلق دل سے ہوتا ہے جیسا کہ محبت اور غیرت کہ ان ہر دو کا تعلق بھی دل سے ہوتا ہے اور یہ دل کے صفات سے ہیں۔ محبت اور غیرت کی طرح عقیدہ بھی دل کی صفت ہے۔ عقیدہ کا تعلق ہاتھ پاؤں اور دوسرے ظاہری انداموں کے ساتھ نہیں ہوتا اور اس کی مثال یہ ہے کہ ہر مسلمان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کے آخری رسول اور نبی ہیں۔ جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اور عذاب قبر حق ہے۔ دوم ایمان اور اسلام کی تکمیل عمل سے ہوتی ہے۔ عمل وہ ہے جس کا تعلق ہمارے ظاہری انداموں سے ہوتا ہے جیسے نماز اور روزہ اور حج اور زکوٰۃ اور جہاد۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اگرچہ اسلام اور ایمان کی تکمیل عقیدہ اور عمل ہر دو سے ہوتی ہے لیکن ان ہر دو سے رتبہ اور درجہ کے لحاظ سے افضل کون ہے تو یہ امر بھی واضح ہے کہ عقیدہ کا رتبہ عمل سے برتر ہے عقیدہ دل کا غسل ہے اور کوئی عمل اس وقت تک مقبول نہیں ہے جب تک عقیدہ درست نہیں ہے البتہ عقیدہ کی درستی عمل پر موقوف نہیں ہے۔ اب عقائد کے بہت اقسام ہیں لیکن تمام عقائد سے اہم اور افضل داعی صرف دو عقیدہ ہیں۔

اول عقیدہ توحید اور دوم عقیدہ رسالت تو ایمان اس وقت متحقق ہوتا ہے کہ عقیدہ توحید و رسالت درست ہو اب دیکھنا یہ ہے کہ ایمان کیا چیز ہے اس کی تفصیل تو یہاں بہت مشکل ہے اجمالاً ایمان کا معنی تصدیق ہے اور تصدیق کے تین قسم ہیں۔ لغوی اور منطقی اور شرعی اور کتب کلامیہ میں مصرح ہے کہ تصدیق شرعی جو کہ ایمان ہے یہ تصدیق لغوی اور منطقی کا عین



ہے یعنی تصدیق شرعی اور لغوی اور منطقی ایک چیز میں عرف متعلق کافرق ہے۔ مختصراً دلیل ملاحظہ ہو۔ عقائد اور اس کی تشریح میں ہے (الایمان فی اللغة التصدیق وهو الذی یعبر عنه بالفارسیۃ بگردیدن وهو التسلیم بلا استکبار وعناد وانکار وهو ای المعنی الذی یعبر عنه بگردیدن معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی ادائل علم المیزان العلم ما تصدقوا ما تصدیق صرح بذالک ای بان یعبر عنه بگردیدن وهو التصدیق المنطقی المقابل للتصور رئیس م ابن سینا) اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ایمان وہ تصدیق ہے جس کا لغوی معنی گردیدن اور تسلیم اور انقیاد ہے اور یہی لغوی تصدیق تصدیق منطقی ہے جو کہ کتب منطق میں تصور کے مقابل ہے اس عبارت میں تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی میں اتحاد ذکر کیا گیا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ تصدیق شرعی جو کہ ایمان ہے وہ کیا ہے دلیل ملاحظہ ہو (فی شرح المقاصد التصدیق المعبر فی الایمان ہو ما یعبر عنه بالفارسیۃ بگردیدن وباد کردن الخ) خلاصہ یہ کہ علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد میں کہا کہ وہ تصدیق جو کہ ایمان میں معتبر ہے یہ وہ تصدیق ہے جس کا معنی فارسی میں گردیدن اور بادر کردن کیا جاتا ہے۔ اور قبل ازیں شرح عقائد کی عبارت میں گزر چکا ہے کہ جس تصدیق کا معنی فارسی میں گردیدن کیا جاتا ہے یہ تصدیق لغوی اور منطقی ہے اور یہاں شرح مقاصد کی عبارت میں واضح کیا جا چکا ہے کہ جو تصدیق ایمان میں معتبر ہے وہ تصدیق بمعنی گردیدن ہے۔ اب ان تمام عبارات سے واضح ہوا کہ تصدیق شرعی یعنی ایمان یہ اور تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی یہ سب عین میں اور سب کا معنی گردیدن اور بادر کردن ہے اب منطق میں تصدیق کے تین معنی ہیں تو دیکھنا یہ ہے کہ ایمان جو تصدیق منطقی ہے کس معنی کا عین ہے تو کتب منطق میں مذکور ہے کہ تصدیق منطقی کے تین معنوں سے جو دوسرا معنی ہے یہ ایمان اور تصدیق شرعی کا عین ہے اس طویل تمہید سے بندہ کا مقصد یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ایمان تصدیق منطقی بمعنی آدم ہے تو جب تک تصدیق منطقی اور اس کے معانی کا علم نہ ہو اس وقت تک مسلمان کو اپنے ایمان کی حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی اگرچہ وہ زبانی کلامی کتا پھرے کہ میں مومن اور مسلمان ہوں اور اس کا یہ کتنا اس طرح ہے جیسے طوطے کو سکھایا جاتا ہے (میاں مٹھو چوری کھانا) حالانکہ طوطا ان الفاظ کی حقیقت سے ناواقف ہے تو جب یہ ثابت ہوا کہ جب تک تصدیق منطقی اور اس کے اقسام کا علم نہ ہو اس وقت تک مومن کو اپنے ایمان کی حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی اور تصدیق منطقی اور اس کے اقسام کا علم تب حاصل ہوگا کہ بندہ مسلمان علم منطق پڑھے گا۔ کیونکہ تصدیق منطقی اور اس کے اقسام کا تفصیلی ذکر علم منطق میں ہے تو ثابت ہوا کہ کسی مسلمان اور مومن کو اپنے ایمان کی حقیقت کا اس وقت تک علم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس نے

علم منطق نہ پڑھا ہو تو جب ایمان اور اسلام کی حقیقت کا سمجھنا علم منطق کے پڑھنے پر موقوف ہے تو علم منطق ایمان اور اسلام کا مقدمہ اور موقوف علیہ ٹھہرا اور ایمان اور اسلام ہر آدمی پر واجب ہے اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ واجب کا مقدمہ اور موقوف علیہ بھی واجب ہوتا ہے تو منطق کا پڑھنا واجب ٹھہرا اور جہاں علم منطق کی مذمت کی گئی ہے تو اس سے مراد منطق میں تو غل اور اس کو مقصود بالذات سمجھنا ہے اور اگر کوئی مسلمان علم منطق کو اپنے ایمان کی حقیقت سمجھنے کا آلہ تصور کرتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ بقدر ضرورت علم منطق حاصل کرے۔ تو اس تمام تحقیق سے ثابت ہوا کہ علم منطق یہ ایک شریف علم ہے اور اس شریف علم کے منکرین چونکہ یہ علم حاصل کرنے سے قاصر اور جاہل ہیں لہذا اپنی جہالت کو چھپانے کے لئے اس علم شریف کی مذمت کرتے ہیں اور یہ ایک پرانا طریقہ ہے کہ جو آدمی کسی علم سے ناواقف ہو تو اپنی جہالت پر پردہ ڈالنے کے لئے اس علم کی مذمت کرتا ہے۔ چنانچہ تفاسیر میں ہے کہ یوسف علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے دور میں جو شاہ مصر کو خواب آیا اور اس کی تعبیر اپنے جوتشیوں اور نجومیوں سے پوچھی چونکہ یہ جوتشی اور نجومی اس سچی خواب کی تعبیر بیان کرنے سے عاجز اور قاصر اور جاہل تھے اس لئے اپنی جہالت پر پردہ ڈالنے کے لئے انہوں نے اس سچی خواب کی مذمت کرتے ہوئے کہا جسے قرآن شریف میں باین الفاظ ذکر کیا گیا ہے (قالوا اضغات و احلام وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین) کہ گندم بخار ہے اور اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے حالانکہ یہ خواب بالکل درست اور حقیقت تھا جب اس علم کے ماہر کے سامنے یہ خواب پیش ہوئی تو اس ماہر کے اس کی ایسی تعبیر بیان فرمائی جو کہ حقیقت اور واقع کے مطابق تھی۔ یہی حال اس علم شریف سے جاہلوں اور نادانوں کا ہے۔ یہاں تک بندہ نے ایک دلیل سے علم منطق کی شرافت ذکر کی ہے کہ ایمان اور اسلام جو کہ واجب ہیں علم منطق ان کا مقدمہ اور موقوف علیہ ہے لہذا اس علم کا حاصل کرنا بھی واجب ہے جو اس علم شریف کا منکر ہے گویا کہ وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اس پر ایمان اور اسلام واجب نہیں ہے اور بندہ یہاں ایک دوسری دلیل سے علم منطق کی شرافت ثابت کرتا ہے۔ دلیل دوم جتنے بھی اسلامی علوم ہیں ان کے مسائل نظری ہیں یعنی یہ مسائل دلیل سے حاصل ہوتے ہیں کوئی ایسا علم نہیں ہے کہ اس کے سب مسائل نظری نہ ہوں بلکہ یہی ادبی ہوں مثلاً علم کلام کے چند مسائل ملاحظہ ہوں۔ اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک ہے اور وہ اللہ تعالیٰ عالم اور سمیع و بصیر اور حی و منکرم و مرید ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نبی اور رسول ہیں۔ یہ سب مسائل نظری ہیں اور علماء کلام نے ان پر دلیل دے کر ان کو ثابت کیا ہے کیونکہ کوئی



دعویٰ بغیر دلیل مسطور نہیں ہے تو جب تک دلیل کا علم نہ ہو دعویٰ کا یقین نہیں ہو سکتا تو ہر دعویٰ کے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے اور دلیل کی پوری بحث صرف اور صرف علم منطق میں ہے کہ دلیل کے لئے دو مقدمہ کا ہونا ضروری ہے ایک صغریٰ اور دوم کبریٰ اور ہر دو میں ایک جز مشترک ہوتی ہے جس کو حد واسطہ کہا جاتا ہے اور ایک ایک جز مختص ہوتی ہے جو کا نام حد واسطہ اور حد اکبر ہے اور پھر یہ دلیل دو قسم ہے۔ افتزائی اور استثنائی اور افتزائی کی چار شکلیں اور ہر شکل کے شرکاء اور اسی طرح دلیل استثنائی کے کئی اقسام ہیں استثنائی اتصالی اور انفصالی۔ مثلاً قرآن پاک میں ہے (لو کان فیہا الا ائللہ لفسدت) یہ دلیل استثنائی اتصالی ہے تو جب تک دلیل سے پوری واقفیت نہیں ہے۔ کوئی دعویٰ اور ثابت نہیں ہو سکتا اور یہ واقفیت پورے طور پر بغیر علم منطق کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ تو جو آدمی علم منطق سے ناواقف ہے وہ اپنے کسی عقیدہ اور دعویٰ کو ثابت نہیں کر سکتا تو پھر اس کا عقیدہ تقلیدی ہوگا نہ تحقیقی اور جو علم منطق کا عالم ہے اس کا عقیدہ تحقیقی ہوگا اور شرح مقاصد وغیرہ میں مصرح ہے کہ جس آدمی کا ہر عقیدہ تحقیقی ہے وہ بالاتفاق مؤمن ہے اور جس کے عقائد تقلیدی ہیں اس میں اکثر کلام کا اختلاف ہے امام اشعری کے نزدیک وہ مؤمن نہیں ہے تو خلاصہ یہ کہ جو علم منطق سے ناواقف ہے وہ دلیل سے ناواقف ہے اور جو دلیل سے ناواقف ہے اس کے عقائد تحقیقی نہیں ہوں گے بلکہ تقلیدی ہوں گے اور تقلیدی عقائد والا امام اشعری کے نزدیک مؤمن نہیں ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ جو علم منطق سے ناواقف ہے اس کو یہ خطرہ لاحق ہے کہ وہ تقلیدی عقائد کی وجہ سے امام اشعری کے نزدیک مؤمن نہ ہوگا۔ لہذا علم منطق کا حاصل کرنا ضروری ٹھہرا۔ بندہ یہاں قارئین کو دو چیزوں کی طرف متوجہ کرنا چاہتا ہے۔ اول یہ کہ ایمان کے دو قسم ہیں۔ اجمالی اور تفصیلی علم منطق کی ضرورت ایمان تفصیلی کے لئے ہے۔ دوم انسان تین قسم ہیں۔ مقتاہی فی البلاۃ یعنی عبادۃ میں انتہاء کو پہنچنے والا یہ آدمی مسائل نظریہ حاصل ہی نہیں کر سکتا اور نہ ہی یہ علوم حاصل کرنے کا مخاطب ہے۔ متوسط کہ مسائل نظریہ کو دلائل سے حاصل کر سکتا ہے اور یہ علوم حاصل کرنے کا مخاطب ہے۔ صاحب قوت قدسیہ کہ تمام نظری مسائل اس کو بغیر دلیل کے حاصل ہوتے ہیں اس کو نہ علم منطق پڑھنے کی ضرورت ہے اور نہ کوئی اور علم۔ بندہ نے یہ جتنی بحث کی ہے کہ منطق کا پڑھنا اور حاصل کرنا ضروری ہے یہ متوسط کے لئے ہے نہ مقتاہی فی البلاۃ کے لئے اور نہ صاحب قوت قدسیہ کے لئے۔ لہذا منطق کے متکین جو یہاں اوٹ پٹانگ سوال کرتے ہیں سب کا جواب آگیا۔ یہاں تک بندہ نے وہ دلیل سے علم منطق کی شرافت اور ضرورت کو ثابت کیا ہے اب بندہ یہ گزارش کرتا ہے کہ علم منطق کی بعض بڑی اور مبسوط کتابیں ہیں اور

بعض مختصر رسائل مبسوط کتابوں کا سمجھنا مختصر رسائل کے پڑھنے پر موقوف ہے ان مختصر رسائل سے نہایت عمدہ اور مفید رسالہ مرقاۃ ہے جو کہ حضرت علامہ مولانا الاستاذ فضل امام خیر آبادی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تالیف ہے۔ حضرت مولانا خیر آبادی اس فقیر کے اساتذہ کے سلسلہ میں سے ایک ہیں۔ بندہ کے ایک عزیز حضرت مولانا علامہ فیلسوف مولوی محمد اشرف صاحب نے رسالہ مرقاۃ کی شرح لکھی ہے جو کہ طلباء اور مدرسین کے لئے یکساں طور پر مفید ہے امید ہے کہ شائقین علم منطق ٹھوٹا اور سلسلہ عالیہ خیر آبادیہ سے منسلک علماء خصوصاً اس کی قد کریں گے اور اس کی ترویج اور اشاعت میں سعی یلیں گے تاکہ شائع مرقاۃ حضرت مولانا محمد اشرف صاحب کی ہمت افزائی ہو اور ان کو یہ ترغیب حاصل ہو کہ وہ اس نظام کی اور کتابوں پر بھی شرح اور حواشی لکھیں۔ علماء اہل سنت کو معلوم ہے کہ مارکیٹ میں علماء اہل سنت کے شرح و حواشی تقریباً ناپید ہیں اور اس کی وجہ اہل سنت کا عدم تعاون اور سرد مہری ہے۔ دعا ہے کہ مولائے تعالیٰ مولانا محمد اشرف کو مزید توفیق عطا فرمائے تاکہ وہ تصنیف و تالیف میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیں۔ واللہ اولاً و آخراً

وصلے اللہ تعالیٰ علی سیدہ وسلم محمد وآلہ وصحابہ وازواجہ اجمعین۔

گمراہ الفقیر عطاء محمد چشتی گولڑی ڈھوک دھن

ڈاک خانہ پھرٹھ ضلع تحصیل خوشاب

۱۸ شوال ۱۴۰۷ھ مطابق ۱۵ جون ۱۹۸۷ء

## ملنے کے پتے

۱۔ مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ - لاہور

۲۔ مکتبہ حامدیہ گنج بخش روڈ - لاہور

الناشر ۳۔ مکتبہ فاروقیہ رضویہ جامعہ فاروقیہ رضویہ

بیچ پیر گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ - لاہور



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا و صلی علی رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین  
**اما بعد** - واضح باد کہ حضرت مولانا اشرف صاحب مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ لاہور نے کتاب مراقاة المنطق کی  
 شرح تحریری اور فقیر عطاء محمد حشتی گوڑوی نے اس شرح پر ایک مختصر اور مجمل تقریظ کی اس تقریظ پر بعض علمائے پانچ اشکال  
 کئے ہیں۔ اشکالات اس قدر بد سے اور سطحی ہیں کہ ان کے جوابات دینا تبصیح اوقات ہے لیکن اگر جواب نہ دیا جائے تو  
 اشکال کہیں اس گمان فاسد میں مبتلا نہ ہو جائیں کہ ان اشکالات کو درست تسلیم کر لیا گیا ہے اور ان کا جواب نہیں ہو سکا  
 لئے مجبوراً جواب دیا جا رہا ہے۔ اشکال اول: تصدیقات ثلاثہ کو پہلے ایک دوسرے کا عین قرار دیا اور پھر انہی کو ایک  
 کا موقوف اور موقوف علیہ قرار دیا حالانکہ موقوف اور موقوف علیہ کے مابین مغایرت ہوتی ہے۔ الجواب: صاحب اشکال  
 تقریظ کے بعینہ الفاظ نقل کرتے کہ ان الفاظ میں تین تصدیقات کو باہم عین قرار دیا گیا ہے اور ان دوسرے الفاظ میں ان الفاظ  
 اور موقوف علیہ قرار دیا گیا ہے تو اس صورت میں معلوم ہو جاتا کہ واقعی تقریظ میں تینوں کو عین قرار دیا گیا ہے۔ اور پھر ان کے  
 کا ذکر ہے۔ اگر صاحب اشکال تقریظ کے الفاظ کو بعینہ نقل کرتے تو قارئین کو (اور صاحب اشکال کو) ان الفاظ سے ہی  
 معلوم ہو جاتا کہ یہ اشکال سرے سے غلط ہے۔ اب اس اشکال کے چند جوابات ملاحظہ ہوں۔ جواب اول: یہ درست  
 تقریظ میں تصدیق لغوی اور منطقی اور شرعی کو عین قرار دیا گیا ہے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے کہ ان کو باہم موقوف و موقوف  
 دیا گیا ہے بلکہ تصدیق شرعی کے فہم کو موقوف اور علم منطق کے پڑھنے کو موقوف علیہ قرار دیا گیا ہے۔ اب موقوف اور موقوف علیہ  
 واضح ہے۔ اب بندہ یہاں تقریظ کی بعینہ عبارت نقل کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو تقریظ صفحہ ۵ اور ۶ پر ہے (تو ثابت ہوا کہ  
 اور مؤمن کو اپنے ایمان کی حقیقت کا اس وقت تک علم نہیں ہو سکتا جب تک اس نے علم منطق نہ پڑھا ہو۔ تو جب  
 اور اسلام کی حقیقت کا سمجھنا علم منطق کے پڑھنے پر موقوف ہے تو علم منطق ایمان اور اسلام کا مقدمہ اور موقوف علیہ  
 ایمان اور اسلام ہر آدھی پر واجب ہے اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ واجب کا مقدمہ اور موقوف علیہ بھی واجب ہوتا ہے  
 کا پڑھنا واجب ٹھہرا، اس عبارت سے روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ تصدیق شرعی یعنی ایمان اور اسلام کے سمجھنے کو  
 اور منطق پڑھنے کو موقوف علیہ قرار دیا گیا ہے اور ان ہر دو میں تغائر واضح ہے۔ اب بندہ یہاں اس کی مثال پیش کرتا ہے  
 سے بندہ کا مقصد واضح ہو جائے گا۔ مثال ملاحظہ ہو کوئی لغوی یہ کتاب ہے کہ احکام الہیہ کا سمجھنا کتاب و سنت پر موقوف

کتاب و سنت موقوف علیہ ہے، اب صاحب اشکال اس پر اشکال قائم کرے گا کہ کتاب و سنت میں احکام الہیہ کو بیان  
 کیا گیا ہے۔ لہذا احکام الہیہ خود احکام الہیہ پر موقوف ہوں گے تو یہاں موقوف اور موقوف علیہ کے مابین عینیت ہے حالانکہ توقف  
 میں ہر دو کے درمیان تغائر ہوتا ہے۔ تو یہاں بھی یہی جواب دیا جائے گا کہ احکام الہیہ کا سمجھنا قرآن و سنت کے پڑھنے پر موقوف  
 ہے۔ لہذا موقوف اور موقوف علیہ میں تغائر ہے۔ موقوف احکام الہیہ کا سمجھنا ہے اور موقوف علیہ کتاب و سنت کا معانی کے ساتھ  
 پڑھنا ہے۔ جواب دوم: تصدیق شرعی اور تصدیق منطقی باہم متحد ہونے کے باوجود اول موقوف اور ثانی موقوف علیہ ہے کیونکہ تصدیق  
 شرعی جو کہ ایمان سے عبارت ہے اس کا سمجھنا تصدیق منطقی کے پڑھنے پر موقوف ہے اور یہاں بھی موقوف اور موقوف علیہ میں  
 تغائر ہے۔ موقوف تصدیق شرعی کا سمجھنا ہے اور موقوف علیہ تصدیق منطقی کا پڑھنا ہے۔ فاصل معترض شئی کے سمجھنے اور اس کے  
 پڑھنے میں فرق نہیں کر رہے۔ حالانکہ شئی کے سمجھنے اور اس کے پڑھنے میں واضح فرق ہے۔ غور کریں ہر علم کے مسائل اس فن کی  
 کتابوں میں موجود ہیں لیکن ان مسائل کا فہم ان کے پڑھنے پر موقوف ہے۔ اگرچہ یہ بات واضح ہے تاہم بندہ اس کی دلیل ذکر کرتا  
 ہے، علم منطق پر بعض لوگوں نے ایک معارضہ کیا ہے اور اس کا جواب علامہ قطب الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی دیا ہے کہ معارضہ  
 کہنے والے نے علم منطق اور اس کے پڑھنے میں فرق ملحوظ نہیں رکھا حالانکہ ان میں فرق واضح ہے قطبی کی عبارت ملاحظہ ہو (واعلم  
 ان ہمنما مقامین الاول الاحتیاج الی نفس المنطق والثانی الاحتیاج الی تعلیم) خلاصہ عبارت یہ ہے کہ  
 کتاب میں نفس منطق کی طرف احتیاج ثابت کی گئی ہے اور معارضہ میں منطق کے پڑھنے کی نفی کی گئی ہے، اس عبارت سے  
 بندہ کا مقصد صرف اور صرف یہ ہے کہ شئی اور اس کے پڑھنے میں فرق ہے لہذا اگر کوئی شئی اس کے پڑھنے پر موقوف ہو جائے  
 تو توقف شئی علی نفسہ نہیں ہے بلکہ موقوف اور موقوف علیہ میں تغائر ہے اور اس کی بہت مثالیں ہیں یہاں صرف ایک مثال  
 ذکر کی جاتی ہے کہ انسان کی بقا، عادتہ روحی اور پانی پر موقوف ہے اور ہر دو کے پڑھنے پر موقوف نہیں ہے۔ جواب سوم:  
 ایک شئی دو عنوانوں اور تعبیروں کے لحاظ سے موقوف اور موقوف علیہ ہو سکتی ہے۔ یعنی ایک شئی ایک عنوان اور ایک تعبیر کے  
 لحاظ سے موقوف ہوتی ہے اور دوسرے عنوان اور تعبیر سے معلوم ہوتی ہے تو اس شئی کا عنوان اول سے سمجھنا اس شئی کے عنوان  
 ثانی پر موقوف ہوتا ہے تو یہاں بھی ایک شئی موقوف اور موقوف علیہ ہے لیکن چونکہ عنوانوں میں تغائر ہے لہذا موقوف اور موقوف  
 علیہ کے درمیان تغائر ہے۔ اس کی بھی کئی مثالیں ہیں۔ مثال اول آگ کو عربی میں نار کہتے ہیں اور فارسی میں آتش۔ اب نار  
 اور آتش ایک چیز کے دو نام ہیں جو آدنی عربی سے ناواقف اور فارسی زبان سے واقف ہے تو نار کے عنوان سے آگ اس



کو محمول ہے اور آتش کے عنوان سے معلوم ہے تو نادر کا سمجھنا اس کے نزدیک آتش پر موقوف ہے کیونکہ محمول ہمیشہ موقوف ہوتا ہے۔ مثال دوم: مثال ذرا مشکل ہے ہو سکتا ہے کہ قطعی سے نا بلدی سمجھ میں نہ آئے۔ مثال ملاحظہ فرمائیے میں ایک شکل اول ہے جو کہ بدیہی الانجاء ہے اس شکل پر اعتراض ہے کہ اس میں دور ہے کیونکہ دعویٰ دلیل پر موقوف ہے اور اس شکل میں دلیل، دعویٰ پر موقوف ہے مثلاً "العالم متغیر" صغریٰ ہے، کل متغیر حادث، یہ کبریٰ ہے اور اس کا نتیجہ عالم ہے اس شکل اول میں دور یہ ہے کہ صغریٰ میں "العالم" کو متغیر کہا گیا ہے اور "کل متغیر" میں العالم بھی داخل ہے چونکہ کبریٰ معلوم ہوتے ہیں اور نتیجہ محمول ہوتا ہے اور معلوم سے حاصل ہوتا ہے اب کل متغیر حادث تب معلوم ہو گا کہ "العالم" معلوم ہو تو اب کبریٰ نتیجہ پر موقوف ہو گیا حالانکہ نتیجہ دلیل پر موقوف ہوتا ہے تو اب شکل اول میں دور یعنی توقف النہی لازم آگیا اب اس دور کا جواب کتب منطق میں دیا گیا ہے کہ موجود ماسوا اللہ ہے اس کے دو عنوان اور دو تعبیریں ہیں ایک عالم اور دوسرے متغیر اب اگر اس موجود کو عالم سے تعبیر کیا جائے تو اس کا حدوث محمول اور موقوف ہے اور اگر اس کو متغیر کے عنوان سے تعبیر کیا جائے تو اس کا حدوث معلوم اور موقوف علیہ ہے لہذا دور نہیں کیونکہ موقوف اور موقوف علیہ عنوان اور تعبیر کے لحاظ سے تغاثر ہے تو موقوف اور موقوف علیہ کے مابین تغاثر ثابت ہوا خلاصہ جواب یہ ہے کہ اسی موجود ماسوا اللہ کا حدوث موقوف بھی ہے اور موقوف علیہ بھی لیکن عالم کے عنوان سے موقوف اور متغیر کے عنوان سے موقوف اس تفصیل کے بعد بندہ کہتا ہے کہ تصدیق شرعی یعنی ایمان اور تصدیق منطقی ہر دو میں معنوں کے لحاظ سے اتحاد اور علیت ہے اور عنوان کے لحاظ سے تغاثر ہے۔ اول کا عنوان شرعی اور ایمان اور دوسرے کا عنوان منطقی ہے تو عنوان اول کے لئے موقوف اور عنوان و تعبیر دوم کے لحاظ سے موقوف علیہ لہذا ہر دو میں تغاثر ثابت ہوا، یہاں تک اشکال اول کے تین جواب آگئے ہیں۔ اب اشکال دوم اور اس کا جواب ملاحظہ ہو۔ فاضل معترض فرماتے ہیں "تقریظ میں" جو کہ "کا لفظ متعدد بار لکھا گیا جو کہ اندوئے گمراہ کے درست نہیں ہے بلکہ جو کافی تھا یا صرف "کہ" کیونکہ "کہ" کا معنی بھی "جو" ہے اور اس سے عبارت میں تکرار آتا ہے جیسے "لیلۃ القدر کی رات میں لازم آتا ہے" صاحب اشکال کی عبارت اور اشکال بہت سخیف ہے ہر اشکال کے جواب بھی متعدد ہیں۔ جواب اول: صاحب اشکال نے مذکورہ بالا اشکال میں متعدد دعوے کئے ہیں۔ اول "جو کہ" اندوئے گمراہ کے درست نہیں ہے۔ دوم لفظ کہ اور لفظ جو مترادف ہیں۔ سوم "لیلۃ القدر کی رات" میں تکرار ہے۔ معترض صاحب نے یہ تین دعوے کئے ہیں اور کسی دعویٰ پر دلیل قائم نہیں کی تو سب دعوے بلا دلیل ہیں اور دعویٰ بلا دلیل

مردود اور مردود ہوتا ہے۔ صاحب اشکال نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ "لیلۃ القدر کی رات" میں تکرار ہے بالکل غلط ہے۔ بندہ قبل ازیں بیان کر چکا ہے کہ ایک چیز مختلف عنوان سے محمول اور معلوم ہوتی ہے۔ عنوان محمول موقوف ہوتا ہے عنوان معلوم پر اب یہاں ایک چیز کے دو نام ہیں۔ لیلۃ القدر جو کہ عربی عنوان ہے اور دوسرا نام اور عنوان لفظ رات ہے جو کہ اردو عنوان ہے اب جو کہ دو نام عربی سے بالکل ناواقف ہے اس کو لیلۃ القدر کا علم لفظ رات سے آئے گا جیسا کہ کتب منطق میں تعریف عقلی کی یہ مثال دی گئی ہے "السعدانہ نبت" اس مثال میں لفظ سعدانہ اور لفظ نبت سے ایک چیز مراد ہے لیکن عنوان اول سے محمول اور عنوان ثانی سے معلوم تو اس چیز کو عنوان اول سے سمجھنا عنوان ثانی پر موقوف ہے مذکورہ بالا مثال منطق کی چھوٹی کتابوں میں دی گئی ہے لیکن صاحب اشکال کی شاید توجہ نہیں ہے۔ اس کی دوسری مثال ملاحظہ ہو "الفننظر الاسد" و تہذیب میں تعریف لفظی کی یہ تعریف کی گئی ہے "ما المقصد" تعصیر مدلول اللفظ، اسی طرح لیلۃ القدر کی تعریف لفظ رات سے کی گئی ہے لہذا تکرار نہیں ہے۔ جواب دوم۔ صاحب اشکال فرماتے ہیں کہ "لیلۃ القدر کی رات میں تکرار ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تکرار مذکور ہے اور بندہ ذکر کر چکا ہے کہ تکرار نہیں ہے، لفظ رات لفظ لیلۃ القدر کی تعریف اور تعریف ہے اور تعریف لفظی بالاعم جائز ہے۔ اب بندہ کہتا ہے کہ قرآن پاک کی سورۃ القدر میں لفظ لیلۃ القدر متصل دو دفعہ مذکور ہے یہاں ثانی اول کی تعبیر نہیں بن سکتا کیونکہ لیلۃ لفظ کا تکرار ہے اور تعصیر لفظ اشہر سے ہوتی ہے "تقریظ" کی عبارت میں لفظ "جو کہ" میں ہر دو لفظ متغائر ہیں جب معروض صاحب کے نزدیک باوجود تغاثر لفظی کے تکرار مذکور ہے تو قرآن پاک میں تو صاحب اشکال کے نزدیک بطریق اولیٰ تکرار مذکور ہو گا۔ معاذ اللہ فہو جو ابکم ہو جو ابنا۔ جواب سوم۔ صاحب اشکال کی عبارت سے مستفاد ہے کہ وہ گمراہ کے ماہر ہیں تو انہوں نے گمراہ کی کتابوں میں یہ مثالیں ضرور دیکھی ہوں گی۔ "أَنْ زَيْدٌ قَائِمٌ" ضرب ضرب زید تو ان کے نزدیک ان مثالوں میں بطریق اولیٰ تکرار مذکور ہو گا کیونکہ بعینہ لفظ کا تکرار ہے۔ معترض صاحب نے تقریظ کے لفظ "جو کہ" کا یہ معنی کیا ہے "جو" اور اس معنی سے ان کا مقصد لفظ جو کہ کی مذمت ہے حالانکہ لفظی تغاثر ہے تو سورۃ القدر اور گمراہ کی کتابوں میں تو بعینہ لفظ کا تکرار ہے لہذا یہ عبارتیں بطریق اولیٰ "جو جو" کے مشابہ ہوں گی۔ اشکال سوم اور اس کے جواب ملاحظہ ہوں۔ اشکال سوم علامہ معترض صاحب اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "موصوف نے ایمان اور اسلام کی حقیقت کے سمجھنے کو علم منطق کے لئے موقوف قرار دیا ہے اور دلیل میں یہ کہا ہے کہ چونکہ تصدیق شرعی تصدیق منطقی کے مترادف ہے اور اس کا عین ہے، تو اس دلیل سے موصوف کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ بقول قائل تصدیق منطقی جیسے تصدیق شرعی کا عین ہے ایسے ہی تصدیق



لغوی یعنی گرویدین، کا بھی عین ہے تو پھر جیسے اسلام اور ایمان کی حقیقت کا سمجھنا علم منطق پر موقوف ہوا ایسے علم لغت پر موقوف ہوا اور ایمان کی حقیقت کا سمجھنا موقوف ہوا اور جو چیز علم منطق کا انکار کرنے کی صورت میں لازم آتی ہے وہی علم لغت کے انکار کرنے میں لازم آئے گی (اذلیس فلیس) اشکال سوم کی عبارت چونکہ طویل ہے اس لئے اس کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے یہاں تک عبارت کا ایک حصہ نقل کیا گیا ہے اس حصہ پر بحث کرنے کے بعد دوسرا حصہ نقل کیا جائے گا۔ اس حصہ اول میں معترض سے شدید لغزشیں ہوئی ہیں۔ بندہ پہلے اشکال سوم کا جواب دے گا اور اس کے بعد لغزشوں کا ذکر کرے گا۔ پہلے حصہ اشکال کا جواب ملاحظہ ہو۔ الجواب: چونکہ تقریظ کا تعلق ایک منطق کی کتاب سے ہے لہذا مقصود بالذات علم منطق اور تصدیق منطقی کی شرافت بیان کرنی ہے، کہ منطق کے پڑھنے پر تصدیق شرعی اور ایمان اور اسلام کا سمجھنا موقوف ہے تصدیق لغوی کو مقام کلام کے لئے بالتحذیر ذکر کیا گیا ہے۔ لہذا منطق اور تصدیق منطقی کا ذکر صراحتاً کیا گیا۔ اور تصدیق لغوی کا حکم ضمناً اور بالتحذیر ذکر کیا گیا لیکن معترض صاحب نے علمی عبارت سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی لہذا انہوں نے عبارت کا انسا مطلب لیا ہے تو یہ عبارت ملاحظہ ہو (جب ایمان اور اسلام کی حقیقت کا سمجھنا علم منطق کے پڑھنے پر موقوف ہے تو علم منطق ایمان اور اسلام کا مقدمہ اور موقوف علیہ ٹھہرا اور ایمان اور اسلام ہر آدمی پر واجب ہے اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ واجب کا مقدمہ اور موقوف علیہ بھی واجب ہوتا ہے تو منطق کا پڑھنا واجب ٹھہرا) اس عبارت میں علم منطق اور تصدیق منطقی کا حکم صراحتاً بیان کیا گیا ہے کہ علم منطق کا پڑھنا واجب ٹھہرا تصدیق لغوی کا حکم ضمناً اور بالتحذیر ذکر کیا گیا یعنی اس قاعدہ کے ضمن میں کہ مقدمہ واجب کا واجب ہے تو چونکہ علم لغت اور تصدیق لغوی پر بھی تصدیق شرعی موقوف ہے تو علم لغت اور تصدیق لغوی بھی تصدیق شرعی کا مقدمہ اور موقوف علیہ ٹھہرا تو علم لغت کا پڑھنا بھی واجب ٹھہرا۔ یہ سہ درجہ کی بلاۃ ہے کہ تقریظ کی عبارت کا یہ مطلب لیا گیا ہے کہ علم منطق تو واجب ہے لیکن علم لغت واجب نہیں، ایک دلیل سے تو علم لغت کا واجب ہونا ثابت ہوا کہ یہ تصدیق شرعی کا مقدمہ ہے اب اس کا ایک اور دلیل ملاحظہ ہو۔ کتب نحو میں ہے کہ حضرت فاروق اعظم اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ایک فرمان نقل کیا گیا ہے ”عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اذ قال علیکم بدیو انکم لا تفضلوا قالوا وما دیوانا قال شعر الجاہلیۃ فان فیہ تفسیر کتابکم وقال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما الشعر دیوان العرب فاذا اخی علینا حرف من القرآن المنزل بلقنۃ العرب رجوعاً الی دیونہا وبالجملة اشعار الجاہلیۃ توجب معرفتہا۔ اس عبارت سے واضح ہے کہ علم لغت کی معرفت واجب ہے البتہ بعض پر واجب عین اور بعض پر واجب علی الکفاۃ اور اس کی تفصیل کتب تفسیر میں ہے یہاں تک بندہ نے اشکال سوم کا جواب دیا ہے اب بندہ معترض صاحب کی چند لغزشیں

بیان کرتا ہے۔ لغزش اول: اشکال سوم کی عبارت میں جناب معترض نے تسلیم کیا ہے کہ تقریظ میں ایمان اور اسلام کی حقیقت کے سمجھنے کو علم منطق کے پڑھنے پر موقوف قرار دیا ہے اب معترض صاحب نے اعتراف کر لیا ہے کہ تقریظ میں موقوف اور موقوف علیہ متماثل ہیں۔ اب معترض صاحب کا یہ سوال کہ تقریظ میں موقوف اور موقوف علیہ میں تفاوت نہیں ہے بلکہ عینیت ہے معترض کی عبارت میں یہ صریح تعارض ہے۔ لغزش دوم: معترض نے اشکال سوم میں کہا ہے تصدیق شرعی تصدیق منطقی کے مترادف ہے اس عبارت میں معترض نے کم علمی کا مظاہرہ کیا ہے دراصل عبارت اس طرح ہونی چاہی۔ تصدیق شرعی، تصدیق منطقی کے مترادف ہے، خلاصہ یہ کہ معترض نے لفظ مترادف باب تفاعل کا ذکر کیا ہے اور لغت کے لحاظ سے لفظ مترادف باب مفاعله کتنا تھا اس کی تفصیل یہ ہے کہ باب مفاعله اور تفاعل کے لئے دو چیزیں ہیں کا ذکر ضروری ہے اور ہر فاعل بھی ہوتا ہے اور مفعول بھی اب اگر لفظ میں ایک کو فاعل ذکر کیا اور دوسرے کو مفعول تو یہاں باب مفاعله لایا جائے گا اور اگر لفظ میں ہر دو کو فاعل کے طور پر ذکر کیا تو وہاں باب تفاعل آئے گا۔ اول کی مثال ضارب ذیۃ عمراً، دوسرے کی مثال تضارب ذیۃ وعمرو معترض کی عبارت میں تصدیق شرعی کو فاعل کے طور پر اور تصدیق منطقی کو مفعول کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ جیسا کہ عبارت سے واضح ہے۔ لہذا معترض کی عبارت مثال اول کے قبیلہ سے ہے اب بندہ اس کی تفصیل ذکر کرتا ہے کہ اگر تصدیق شرعی کو فاعل اور تصدیق منطقی کو مفعول کے طور پر ذکر کیا جائے جیسا کہ معترض کی عبارت میں ہے تو اس طرح کہا جائے گا۔ تصدیق شرعی تصدیق منطقی کے مترادف ہے اور اگر ہر دو کو فاعل کے طور پر ذکر کیا جائے تو اس طرح کہا جائے گا تصدیق شرعی اور تصدیق منطقی مترادف ہے یہ بحث کتب صرف میں بابوں کے خواص میں مذکور ہے فاضل معترض کی یہ غلطی گرائمر کے خلاف سے واقع ہوئی بندہ قبل ازیں ذکر کر چکا ہے کہ تصدیق شرعی علم منطق اور علم لغت ہر دو پر موقوف ہے اور ہر دو علم واجب ہیں اب معترض کا یہ کتنا باطل ہوا کہ اس دلیل سے موقوف کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا بلکہ شمس اس کی طرح تقریظ کا دعویٰ ثابت ہو گیا۔ لغزش سوم جناب معترض نے اشکال سوم کی عبارت میں کہا ہے۔ جو چیز علم منطق کا انکار کرنے کی صورت میں لازم آتی ہے وہی علم لغت کے انکار کرنے سے لازم آئے گی اس عبارت میں بھی معترض نے ٹھوک کھائی ہے۔ تقریظ میں بحث علم منطق اور لغت کے انکار کی نہیں ہے بلکہ ہر دو علموں کے پڑھنے کی ہے تو کتنا یہ چاہیے تھا کہ جس طرح علم منطق کا پڑھنا واجب ہے اسی طرح علم لغت کا پڑھنا بھی واجب ہوگا۔ اور بندہ ذکر کر چکا ہے کہ ہر ایک علم کا پڑھنا واجب ہے تو معترض کی یہ ساری عبارت باطل ٹھہری۔ یہ عبارت اس وقت درست ہوتی کہ ہر دو میں فرق کرتا۔ لغزش چہارم: فاضل معترض نے اپنی عبارت میں ایک عربی عبارت کا ذکر کیا جو یہ ہے (اذلیس فلیس) اس کا



مطلب یہ ہے کہ جو چیز علم منطق کے انکار سے لازم آتی ہے وہ علم لغت کے انکار سے لازم نہیں آتی لہذا منطق کے انکار سے بھی لازم نہیں آئے گی جناب معترض کی یہ دلیل بھی فاسد اور کاسرہ ہے کیونکہ بندہ ثابت کر چکا ہے کہ جو چیز علم منطق کے ترک سے لازم آتی ہے یعنی ترک واجب ہی علم لغت کے ترک سے بھی لازم آئے گی اور جو چیز علم منطق کے پڑھنے سے لازم آتی ہے یعنی ادائے واجب ہی علم لغت کے پڑھنے سے لازم آئے گی۔ ہر دو کا حکم باعتبار وجود عدم کے ایک ہے۔ یہاں تک سوال سوم کی طویل عبارت کے حصہ اول پر بحث کی گئی ہے۔ اب اس کے حصہ دوم کو نقل کرنے بعد اس پر بحث کی جاتی ہے معترض کی عبارت کا حصہ دوم یہ ہے۔

موصوف کے مدعی سے یہ باور ہوتا ہے کہ تصدیقی منطقی اور اس کا مفہوم ایمان اور اسلام کے لئے جزد کی حیثیت رکھتا ہے اور کل جزد پر موقوف ہوتا ہے لہذا حقیقت ایمان علم منطق پر موقوف ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ جیسے تصدیقی منطقی ایمان کے لئے جزد کی حیثیت رکھتی ہے ایسے تصدیقی لغوی ایمان کے لئے جزد ہے نتیجہ ایمان کی حقیقت علم لغت پر بھی موقوف ہوئی اور علم لغت پڑھنا بھی ہر مسلمان پر واجب ہوا حالانکہ موصوف اس بات کا قائل نہیں کہ علم لغت ہر مسلمان پر پڑھنا واجب ہے، اس حصہ عبارت میں بھی موصوف صاحب نے شدید تنقیدیں کھائی ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ ٹھوکر اول: معترض صاحب نے اپنے اشکال اول میں تصریح کی ہے کہ تقریب میں تینوں تصدیقات کو ایک دوسرے کا عین قرار دیا گیا ہے۔ اور اب عبارت کے حصہ دوم میں تصریح کر رہے ہیں کہ تقریب میں تصدیقی منطقی کو تصدیقی شرعی کی جزد قرار دیا گیا معترض کی ہر دو عبارتوں میں صریح تعارض ہے اور تقریباً پر بہتان بھی ہے کہ اس میں تصدیقی منطقی کو تصدیقی شرعی کی جزد قرار دیا گیا ہے۔ ٹھوکر دوم معترض نے اعتراض اول میں تصریح کی ہے تینوں تصدیقات کو ایک دوسرے کا عین قرار دیا گیا ہے اور پھر انہی کو ایک دوسرے کا موقوف اور موقوف علیہ کہہ دیا۔ حالانکہ موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ توقف شیء علی نفسہ لازم آیا جو کہ باطل ہے اور اب عبارت حصہ دوم میں تصریح کر دی کہ تقریب میں تصدیقی منطقی کو تصدیقی شرعی یعنی ایمان اور اسلام کی جزد قرار دیا گیا ہے۔ اور کل جزد پر موقوف ہوتا ہے اور کل اور جزد میں تضاد ہوتا ہے۔ اب اس حصہ عبارت میں تصریح کر دی کہ موقوف اور موقوف علیہ میں تضاد ہے اب اس تصریح سے اشکال اول کا رد کر دیا کہ توقف شیء علی نفسہ نہیں ہے۔ ٹھوکر سوم معترض نے جو یہ کہا کہ موقوف اور موقوف علیہ کے مابین مغایرت ہوتی ہے۔ معترض کی یہ عبارت بھی گرامر کے خلاف ہے۔ اس عبارت میں موقوف اور موقوف علیہ کو مغایرت کا قائل قرار دیا گیا ہے۔ اور بندہ قبل ازیں ذکر کر چکا ہے کہ اگر ہر دو قائل ہوں تو باب تضاع لایا جاتا ہے نہ کہ باب مفاعله اور معترض نے دونوں کو قائل بنا کر باب مفاعله استعمال کیا ہے تو قانون کے مطابق یہ تھا کہ معترض کی عبارت اس طرح ہوتی کہ موقوف اور موقوف علیہ باہم متغایر ہوتے ہیں اور اگر باب مفاعله

کو ذکر کرنا تھا تو عبارت اس طرح ہوتی کہ موقوف موقوف علیہ کے متغایر ہوتا ہے معترض نے جہاں باب مفاعله ذکر کرنا تھا وہاں تضاع لایا جاتا ہے اور جہاں تضاع ذکر کرنا تھا وہاں باب مفاعله استعمال کر دیا یہ گرامر سے ناواقف کی دلیل ہے ٹھوکر چہارم:

اس عبارت میں معترض نے تقریباً پر بہتان باندھا ہے کہ تقریب میں کہا گیا ہے کہ علم لغت ہر مسلمان پر واجب نہیں ہے بندہ قبل ازیں ذکر کر چکا ہے کہ علم لغت ایمان کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے اور قرآن فہمی کے لئے ہر مسلمان پر واجب ہے خواہ واجب العین یا واجب علی الکفایہ اور بندہ تقریب میں تصریح کر چکا ہے کہ جہاں بحث ایمان تفصیلی میں ہے۔ یہاں تک اشکال سوم اور اس کے جواب پر بحث ختم ہوئی۔ اب اشکال چہارم اور اس کا جواب ذکر کیا جاتا ہے اشکال چہارم معترض صاحب اشکال چہارم میں فرماتے ہیں۔ متوسطین کے لئے علم منطق پڑھنا واجب قرار دیا ہے حالانکہ عقول متوسط کے حامل صحابہ کرام میں بھی موجود تھے اور سب کے سب عقول عالیہ کے مالک نہ تھے اور ان کا ایمان ہر لحاظ سے متاخرین سے زیادہ تھا۔ اس سوال کے تین جواب ہیں۔ جواب اول۔ تقریب میں ذکر کیا گیا ہے۔ کہ انسان کے تین قسم ہیں اول متناہی فی البلاد یعنی نبیوں میں انتہا کو پہنچنے والا یہ آدمی علوم حاصل کرنے کا مخاطب نہیں ہے۔ دوم متوسط سوم صاحب قوت قدسیہ یہ امر واضح فرما رہا ہے۔ کہ متوسط تب تحقق ہوتا ہے کہ اس کی دو طرف ہوں تو جب معترض صاحب نے تسلیم کر لیا کہ صحابہ کرام میں متوسط موجود تھے تو معترض کو تسلیم کرنا ہوگا کہ صحابہ میں متناہی فی البلاد بھی تھے ایسی بات معترض کے شایان شان نہیں ہے بندہ معترض صاحب پر حسن ظن کرتا ہے کہ انہوں نے اس گستاخی کا التزام نہیں کیا ہوگا لیکن وہ لازم گستاخی سے نہیں بچ سکتے۔ صحابہ کرام کے مراتب میں فرق ضرور ہے لیکن صحابہ کرام سب کے سب صاحب قوت قدسیہ تھے۔ جواب دوم۔ بندہ قبل ازیں ذکر کر چکا کہ ایمان کی حقیقت کا سمجھنا علم منطق اور لغت دونوں پر موقوف ہے اور توقف کے دو معنی ہیں اول توقف بمعنی لولاء لامتنع دوم توقف بمعنی صحیح لدخول الفاء علم منطق اور علم لغت سے ایک لاعلی التعمین موقوف علیہ بمعنی لولاء لامتنع ہے اور ہر ایک مخصوص موقوف علیہ بمعنی صحیح لدخول الفاء ہے ایک کے حاصل کرنے سے دوسرے کی ضرورت نہیں رہتی چونکہ صحابہ کرام لغت عربی سے بخوبی واقف تھے لہذا ایمان کی حقیقت جانتے تھے لہذا ان کو علم منطق حاصل کرنے کی ضرورت نہ تھی بخلاف ہم عجیبوں کے کہ لغت عرب سے ناواقف ہیں لہذا ایمان کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے ہم پر ضروری ہے کہ علم منطق پوری طرح حاصل کریں۔ جواب سوم معترض صاحب فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کا ایمان ہر لحاظ سے متاخرین سے زیادہ ہے معترض کو اتنا علم بھی نہیں ہے کہ الایمان لایزید ولا ینقص۔ ایمان زیادہ ناقص نہیں ہوتا۔ معترض صاحب شاید عدم التفات



کا شکار ہو رہے ہیں۔ اشکال پنجم، معترض صاحب فرماتے ہیں۔ اولاً فرماتے ہیں کہ تصدیق کے تین قسم ہیں اور پھر اس کے بعد یہ فرماتے ہیں کہ تصدیق شرعی، تصدیق لغوی اور منطقی کا عین ہے اور یہ تینوں ایک چیز ہیں حالانکہ شئی کے اقسام آپس میں متاثر ہوتے ہیں اور ان میں عینیت کا کوئی معنی نہیں، معترض صاحب کا یہ اعتراض بہت ہی ضعیف ہے۔ بندہ کہتا ہے کہ تینوں تصدیقات مصداق کے لحاظ سے متحد اور عنوان اور تعبیر کے لحاظ سے متاثر ہیں تو اقسام میں اتحاد بھی ہوا اور تغاثر بھی بندہ یہاں ایک مثال پیش کرتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں بھی تغاثر ہوتا ہے لیکن گاہے ان میں اتحاد ذاتی اور تغاثر عنوانی اور تعبیری ہوتا ہے دلیل ملاحظہ ہو دیوان محاسن میں ہے (یا لعل زیارۃ للحارث بن الصاحج فالغائم فالألأشب) اس شعر میں صابج اور غائم اور ألأشب سے مراد ایک ہی آدمی حادث ہے تو یہاں بھی ان تینوں میں اتحاد ذاتی اور تغاثر عنوانی اور تعبیری ہے اسی طرح تصدیقات کے تین قسم ہیں یہ بحث مختصر المعانی میں تفصیل سے بیان کی گئی ہے۔ معترض صاحب کی یا تو ان کتابوں پر نظر نہیں ہے۔ اور یا عناد سے کام لے رہے ہیں جو صورت بھی ہو قابل افسوس ہے معترض صاحب نے اشکال پنجم میں بھی غلطی کھائی ہے۔ عبارت ملاحظہ ہو (حالانکہ شئی کے اقسام آپس میں متاثر ہوتے ہیں) یہاں متاثر کا لفظ لانا تھا کیونکہ اقسام کو متاثر کا فاعل بنایا گیا ہے اور اس کی تفصیل قبل ازیں گذری چکی ہے۔ فقط

حرره الفقیر عطاء محمد چشتی گولڑی ۵ ربیع الثانی ۱۳۸۷ھ بمطابق ۱۱/۲۸

## تقریظ

اس

استاذ العلماء علامہ زماں، شیخ الفقہ پیر طریقت امیر شریعت حضرت مولانا صاحبزادہ محمد عبدالحق صاحب بندیا لوی دامت برکاتہم العالیہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عزیز گرامی مولانا محمد اشرف صاحب زمانہ طالب علمی سے دقت نظر اور تحقیق حق کے جذبہ سے سرشار رہے ہیں، حصول علم کے بعد جب سے انہوں نے میدان تدریس میں قدم رکھا ان کا یہ ذوق نظر نگہ کر سامنے آگیا ہے۔ عزیز موصوف بیک دقت سلجھے ہوئے مدرس اور مفتی ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بہترین مصنف بھی ہیں جس موضوع پر بھی قلم اٹھاتے ہیں اس کا حق ادا کر دیتے ہیں۔ علوم عالیہ میں تفسیر، تفسیر، حدیث شریف ہو یا اصول حدیث، فقہ ہو یا اصول فقہ ان کیلئے علم منطق مدد و معاون ہوتا ہے اسی لئے اس کو آکھ علوم کہا جاتا ہے۔ علم منطق کی ابتدائی کتابوں میں مرقات مصنفہ منبع العلم والفضل افضل العلماء المتبحرین سند العلماء المتأخرین علامہ فضل امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو جو مقام حاصل ہے شائقین علوم پر وہ مخفی و پوشیدہ نہیں۔ علامہ موصوف نے دریا کو کوڑہ میں بند کر دیا ہے اس کی جو شرح فاضل عزیز مولانا محمد اشرف صاحب مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ نے لکھی ہے بندہ نے چند مقامات ملاحظہ کئے ہیں مولانا نے جس خوش اسلوبی سے مقامات مشککہ کو حل کیا ہے وہ قابل ستائش ہے امید ہے یہ شرح نہ صرف متعلمین کیلئے مفید ہوگی بلکہ معلمین کیلئے بھی مدد و معاون ثابت ہوگی۔ میری دلی دعا ہے رب العالمین بوسیلة رحمۃ اللعالمین اس صلاح فوجوان کے ذوق تصنیف اور لیاقت علمی میں اضافہ فرمائے اور اس شرح کو نافع بنائے تاکہ اس سے ایک عالم فائدہ حاصل کرے۔

محمد عبدالحق عفی عنہ بقلم خود



# تقریظ

اس

شرف اہل سنت مزج العلماء والفضلاء، صدر المذہبین، رأس المصنفین حضرت علامہ  
مولانا الحاج عبدالحکیم صاحب شرف قادری دامت برکاتہم العالیہ  
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ہر مسلمان کی ایک بنیادی ضرورت یہ ہے کہ اسے معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے حبیب اکرم صلی اللہ تعالیٰ  
علیہ وسلم کے کون سے احکام اس سے متعلق ہیں، عوام الناس ان احکام کے معلوم کرنے میں ائمہ دین مجتہدین کے  
محتاج ہیں اور مجتہدین، قرآن و حدیث اور اجماع اُمت کے طے شدہ مسائل عوام کو بتائیں گے اور جو احکام ضروری  
نہ ہوں انہیں خدا داد قوت اجتہاد سے ذریعے کتاب و سنت سے دریافت کر کے بیان کریں گے، ایک عام آدمی  
قرآن پاک اور کتب حدیث کے اردو تراجم کا مطالعہ کر کے اس پوزیشن میں نہیں ہوتا کہ وہ بڑا دانا سمجھ کر قرآن و حدیث  
سے مسائل کا استنباط کرتے بیٹھ جائے، کوئی بھی شخص قانون کی کتابوں کا کتنا ہی عمیق اور وسیع مطالعہ کر لے اس لائق  
نہیں سمجھا جاتا کہ قانونی مشورے کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جائے یا اسے کسی بھی کچری میں گفتگو کی اجازت دی  
جائے جب تک کہ اس کے پاس کسی مستند ادارے کی سند موجود نہ ہو، دین کی کس میسرسی دیکھئے کہ آج قرآن پاک  
اور حدیث کی چند کتابوں کے تراجم کا مطالعہ کرنے کے بعد ہر شخص مجتہد ہونے کا دعویٰ کر بیٹھتا ہے، اسے نہ کسی  
سند کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ ہی ضروری علوم سے واقفیت۔

قرآن و حدیث کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، فقہ، اصول فقہ، علم عقائد  
اور ادب عربی پر عبور ضروری ہے، اس کے علاوہ شان نزول، ناسخ و منسوخ، تفسیر صحابہ اور عمل صحابہ کا علم ضروری  
ہے، بظاہر متعارف نصوص کے درمیان تطبیق اور ترجیح سے باخبر ہونا بھی ضروری ہے، ان تمام علوم کے حاصل

کرنے کے باوجود ضروری نہیں کہ ہر شخص مجتہد بن جائے، مجتہد کے لئے جن مراحل کا طے کرنا ضروری ہے اس کی تفصیل  
امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ کے رسالہ مبارکہ "الفضل الموبہی فی ما اذا صح الحدیث فہو مذہبی"  
میں دیکھی جاسکتی ہے۔

قرآن و حدیث کے سمجھنے کے لئے جس وقت نظر اور باریک بینی کی ضرورت ہے اس کے لئے علم منطق مُبَدَّ اور معاد  
کی حیثیت رکھتا ہے، اس کی بدولت خود و فکر کی راہیں کھلتی ہیں، ذہن کو چلا سکتی ہے، فکر و نظر کی گہرائی اور گیرائی میسر  
آتی ہے اور حق و صواب تک پہنچنے کے راستے واضح ہو جاتے ہیں اور یہ سب کچھ اسی وقت ہوتا ہے جب توفیق الہی، انسان کے  
شامل حال ہو، ورنہ بڑے بڑے منطقی راہ راست سے کبھی نہ بھٹکتے۔

حضرت علامہ مولانا فضل امام خیر آبادی قدس سرہ اپنے دور کے صف اقل کے علماء میں سے تھے، ایک طرف  
منقولات میں اگر سراج المند حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کا سکہ چل رہا تھا تو دوسری طرف معقولات میں مولانا  
فضل امام خیر آبادی کا ڈنک بچ رہا تھا، ان کی تصنیف المرقاة کی اہمیت، جامعیت اور لطافت مسلم ہے۔ اسی لئے  
پاک و ہند کے تمام دینی مدارس میں شامل نصاب ہے۔

المرقاة پر متعدد شروح اور حواشی لکھے جا چکے ہیں، پیش نظر کتاب قاضی نوجوان مولانا علامہ محمد اشرف ذبید علم،  
مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ، گھوڑے شاد، لاہور، کی شرح مرقاة ہے جسے انہوں نے بڑی محنت اور تفصیل کے ساتھ  
اردو میں قلم بند کیا ہے، قاضی موصوف، موجودہ دور میں سلسلہ خیر آبادی کے قابل صد خرافاضل اور دنیا کے تدریس کے  
یکتا استاد، ملک التدریس حضرت مولانا علامہ عطاء محمد گولڑوی، مظاہر العالمیہ کے شاگرد رشید اور فیض یافتہ ہیں۔

اللہ تعالیٰ جل مجدہ مولانا محمد اشرف صاحب کے علم و قلم میں برکتیں عطا فرمائے اور دوسرے نوجوان علماء کو ان کی طرح  
قلم و قریاس کے ساتھ مضبوط رشتہ قائم کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

محمد عبدالحکیم شرف قادری

جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

۱۰ ربیع الاول ۱۴۰۷ھ

۱۲ نومبر ۱۹۸۶ء



## مقدمہ

از قلم جناب حضرت علامہ مولانا مفتی گل احمد صاحب عفتی مدظلہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۞ الحمد ۞ ونصلی ونسلم علی رسولہ الکریم وعلی آلہ واصحابہ اجمعین  
علوم قدیر مفید آئید میں سے ایک علم منطق بھی ہے یہ ایک فطری مربوط اور مسلسل علم ہے جو قواعد و ضوابط کی روشنی میں عقلی برائیوں اور  
کے ساتھ اثبات مدعی کے لئے مدد و معاون ہے۔

علم منطق کا موجد۔ مؤرخین و محققین کی رائے کے مطابق علم منطق کے موجد حضرت ادریس علیہ السلام ہیں کیونکہ سب سے  
پہلے آپ نے ہی مخالفین حتیٰ کو جواب اور خاموش کرنے کے لئے اس علم کو بطور معجزہ استعمال فرمایا۔

پھر یونانیوں نے علوم عقلیہ کو اپنا کر انہیں اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ ہر طرف ان علوم کی درس و تدریس کی محفلیں جننے لگیں متعدد مشہور  
منطقی اور فلسفی کہلائے۔ مگر پانچ جلیل القدر شخصیتوں کا شمار صعب اول کے فلاسفہ میں سے ہوتا ہے۔

(۱) بند قیس۔ اس نے حضرت لقمان رضی اللہ عنہ سے تحصیل علوم کے بعد واپس یونان جا کر علم منطق کی نشر و اشاعت میں  
بہر لور حصہ لیا۔

(۲) فیثا غورث۔ یہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے اصحاب اور مشہور تلامذہ میں سے ہے اس نے علوم حکمیہ میں مہارت  
حاصل کرنے کے بعد ان کی نشر و اشاعت میں اہم کردار ادا کیا اور بڑے ناجی گرامی شاگرد تیار کئے۔

(۳) سقراط۔ یہ فیثا غورث کا ایک فاضل ترین شاگرد ہے اس نے منطقی طرز استدلال سے لوگوں کو بت پرستی سے روکنے  
اور دعوت حق دینے کا عظیم فریضہ سرانجام دیا۔ وقت کا بے دین بادشاہ اس کے حکیمانہ اسلوب بیان سے بوکھلا اٹھا اور اس نے  
اسے گرفتار کر کے زہر دلا دیا۔

(۴) افلاطون۔ یہ بھی فیثا غورث اور سقراط کے جلیل القدر تلامذہ میں سے ہے سقراط کی موجودگی میں اسے زیادہ پذیرائی  
ہو سکی۔ مگر سقراط اس کی وفات کے بعد اسے شہرت دوام حاصل ہوئی اور ہر طرف اسکے علم و فضل کے چرچے اور تذکرے ہونے لگے۔

معلم اول (۵) ارسطاطالیس۔ علم و فضل اور شہرت میں مذکورہ چار حضرات سے بھی سبقت لے گیا تحصیل علم کے بعد  
شاہ مقدونیہ کی فرمائش پر اس نے درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا اور اپنے حلقہ درس کو مزید وسعت دینے کے لئے اس نے اپنا  
ایک دارالعلوم بھی قائم کیا جس میں اس نے اپنے علم کے خوب جوہر دیکھائے پھر اسکندر رومی کی درخواست پر علم منطق کی تدریس

عظیم کا نامہ سرانجام دے کر اپنی صلاحیتوں کا لوٹا منوایا اور علم منطق کو بام عروج تک پہنچا کر اسے چار چاند لگا دیئے جس کی وجہ سے  
اسے صاحب المنطق، خاتم حکماء یونان اور معلم اول کے القاب سے یاد کیا جا رہا ہے نیز نو اشخاص ارسطو کی تالیفات کی شروعات  
کندہ کر فلسفی کہلائے جس کی وجہ سے ارسطو کی شہرت میں مزید اضافہ ہوا۔ ان شاذ جن کے اسماء یہ ہیں۔ (۱) ثاؤڈ فرسٹس۔

(۲) اصطنق (۳) لیس بھی (۴) امونیوس (۵) سلیقیوس (۶) ثاؤڈن (۷) فروریوس (۸) ثامسطیوس (۹) افروڈیسی۔ مؤرخان ذکر  
تینوں کا شمار پایہ محققین اور نامور فضلا میں سے ہوتا ہے نیز تالیس اعلیٰ صاحب فیثا غورث۔ ذیقراطیس اور انکساغوراس کا شمار  
بھی بلند پایہ فلاسفہ سے ہوتا ہے نیز یونان میں مخصوص یہ فنون کے بڑے بڑے نامور محقق بھی ہوئے ہیں۔ مثلاً بغراط و جالینوس  
علم طبعیات و طب میں۔ اقلیدس علم ہندسہ میں۔ ارسطیدس علم دوا اثر میں۔ بطلمیوس اور دیوجانس کلبی علم مناظرہ اور نجوم میں یکتائے  
روزگار سمجھے جاتے ہیں۔

معلم ثانی۔ ارسطو کے وصال کے ساتھ ہی منطق و فلسفہ کی تنزلی و تفسلی کے دور کا آغاز ہو گیا۔ اس کی تحقیقات و تصنیفات  
کو سرکاری کتب خانے میں جمع کر لیا گیا اور پھر تقریباً گیارہ صدیوں تک منطق و فلسفہ کی درس گاہیں سسنان دویران پڑی رہیں اگرچہ  
اس دوران مسلمان بادشاہوں میں سے سب سے پہلے دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر المنصور عبد اللہ نے علوم اسلامیہ کے ساتھ منطق  
فلسفہ اور ہیئت اور اس کے کاتب عبد اللہ بن المقفع الخطیب القاسمی مترجم کلیلہ دومنہ نے ارسطو کی تین کتابوں کا طیفوریاس  
باری ایناس اور انطوطیکا کا عربی میں نہایت اچھا ترجمہ کر کے منطقی کا لقب بھی حاصل کیا مگر اس سے ان علوم کو کوئی خاص پذیرائی  
حاصل نہ ہوئی۔ البتہ جب عباسی خاندان کا ساتواں خلیفہ مامون الرشید تخت خلافت پر متمکن ہوا تو اس نے علوم قدیمہ کے ساتھ گری  
اور بے حد وابستگی کے پیش نظر ان علوم کو رائج کرنے کا پختہ ارادہ کرتے ہوئے ان علوم کی کتابوں کے حصول کے لئے مختلف ممالک میں  
دو دروادر کئے تاکہ ان کتب کے حصول کے بعد ان کے عربی تراجم کروا کر ان کی تعلیم و تدریس کا خاطر خواہ انتظام کیا جائے۔ ان کتب  
کا دافرذیرہ یونان میں تھا جب قاصد ان کے حصول کے لئے وہاں پہنچا تو شاہ یونان نے ان کی فراہمی سے انکار کر دیا مگر بعد میں  
مامون کے حملے کے خطرے اور مشیروں کے مشورے کے پیش نظر شاہ یونان نے تمام کتب فراہم کر دیں۔ مؤرخین و محققین لکھتے ہیں کہ جو  
کتب اس وقت کامل فراہم کی گئیں وہ آج بھی کامل ہیں اور جو ناقص تھیں وہ آج بھی ناقص ہیں۔ فراہمی کتب کے بعد خلیفہ مامون الرشید  
نے حسین بن اسحاق الکندی اور ثابت بن قرہ وغیرہا کو ان کتب کے تراجم کا حکم دیا۔ ان حضرات نے ان کتب کے عربی تراجم کئے  
اور حسین بن اسحاق الکندی ایک مشہور فلسفی کے نام سے بھی مشہور ہوا۔ مگر محققین کی رائے کے مطابق یہ تراجم نقاد کا شمار کرنے کی وجہ  
سے مدلل و صحیح اخبار الحکماء و وزیر جمال الدین قنطلی



سے زیادہ مفید معلوم نہیں ہوتے تھے۔ لہذا چوتھی صدی ہجری میں شاہ منصور سامانی کی درخواست پر مشہور فلسفی ابو نصر فارابی نے ازہر نوان کتب کے عربی تراجم کا بیڑا اٹھایا۔ ابو نصر فارابی بڑا ذریعہ ودانا، انتہائی ذہانت و ذکاوت اور حافظے کا مالک تھا۔ اس نے اپنی جودت، طبع، علمی صلاحیت اور کمال مہارت کا بھرپور مظاہرہ کیا اور عربی میں ان کتب کے نفیس اور عمدہ تراجم کے اچھوتے انداز میں مسائل کی تحقیق کی مشکل مقامات کو آسان پڑائے میں اور ناقابل فہم معقول کو محسوس کی طرح سمجھا کر اپنے تمام پیشرو فلاسفہ سے سبقت لے گیا اور معلم ثانی کے لقب سے ملقب ہوا۔ فارابی محض مترجم ہی نہیں تھا بلکہ نگار و روزگار نافعہ عصر اور ایک معتبری شخصیت تھی اس لئے اس نے مختلف موضوعات پر دو درجہ کے لگ بھگ کتابیں لکھیں جو سلطان مسعود کے زمانے تک اصفہان کے مشہور کتب خانے "مصفوان الحکمة" کی زیب و زینت بنی رہیں۔ فارابی نے درج ذیل موضوعات پر قلم اٹھایا اور اپنی قائمہ ملامتوں کا خوب خوب مظاہرہ کر کے اپنے علم و فضل کا سکھایا دیا۔ (۱) اخلاق۔ (۲) سیاست (۳) مابعد الطبیعیہ (۴) علم النفس (۵) علم الحيوان (۶) موسیقی۔

فن موسیقی میں فارابی کی کتاب الموسیقی الکبیر اپنی مثال آپ ہے جس سے فارابی کی وسعت علمی اور نکتہ سنجی کا پتہ چلتا ہے۔ فارابی فن کہتے ہیں کہ اس کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فارابی اس فن کے اسرار و رموز کا ماہر ترین خواص ہے۔ مسلم اور غیر مسلم تمام ماہرین موسیقی اس فن میں فارابی کو اپنا راہنما و پیشوا تسلیم کرتے ہیں۔ G. FARMER جی فارمر نے اس فن میں فارابی کی ایجاد کا مطالعہ کرنے کے بعد اسے زبردست فرارح تحسین پیش کرتے ہوئے کہا کہ اگر فارابی منطق و فلسفہ کا معلم ثانی ہے تو پھر وہ بدرجہ اولیٰ فن موسیقی کا معلم اول ہونے کا مستحق ہے۔ فارابی کی تصنیفات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ بعض بلند پایہ تصنیفات ہیں جو اپنے فن و موضوع کے لحاظ سے لاجواب اور ہر اعتبار سے کامل و مکمل ہیں اور وہ یہ ہیں۔ (۱) اراد اہل المدینۃ الفاضلۃ (۲) احصاء العلوم (۳) تحصیل السعاده (۴) مقالہ فی العقل۔ الجمع بین الحکیمین ارسطو و افلاطون (۵) فصوص الحکم (۶) فضیلتہ العلوم و الصناعات (۷) کتاب الموسیقی وغیرہ۔ ان کتب کی عبارات فصاحت و بلاغت سے لبریز، پرکشش اور دلآویز ہیں معانی کی تصویر و تفسیر نہایت سچے سچے انداز میں کی گئی ہے اور مدعی کو عام فہم دلائل سے ثابت کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ کچھ ایسی کتب بھی ہیں جو اس قدر بلند پایہ ہیں اور نہ ہی ان میں ایسی ترتیب ہے اور نہ ہی ان کا مدعا و مطلب عام فہم ہے جس کی وجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کتب کی تزیین و تالیف فارابی کی وفات کے بعد ہوئی ہے۔

کنیت ابو نصر۔ نام محمد بن محمد بن محمد۔ تاریخ ولادت ۲۵۰ھ۔ تاریخ وفات ۳۲۰ھ۔ جہانے ولادت فارابی۔ جہانے وفات فارابی۔

معلم ثالث۔ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبد اللہ بن سینا کی ذات علمی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں۔ ان کی پیدائش ۳۵۰ھ میں بخارا کے ایک نواحی گاؤں میں ہوئی۔ انہوں نے دس سال کی عمر میں قرآن مجید اور ابتدائی کتب کی تعلیم حاصل کر لی اور پھر مزید چھ سال فقہ و فلسفہ، علم طبیعیات اور علم منطق کی تحصیل پر صرف کئے۔ اقلیدس اور الجسطی وغیرہ کا مطالعہ کیا اور پھر سولہ سال کی عمر میں علم طب کی تحصیل کی طرف متوجہ ہو کر دو سال کے مختصر عرصے میں اٹھارہ سال کی عمر میں ایک نامور حکیم کی حیثیت سے شہرت کی بام عروج تک پہنچ گیا۔ سلطان مسعود نے اسے اپنا وزیر بنالیا اس نے فارابی کی کتب سے استفادہ کر کے تصانیف کے انبار لگا دیئے۔ اتفاق سے کتب خانہ چل گیا تو ابن سینا ہی تمام علوم و فنون کا محافظ و مرکز بن گیا اور اپنے علم و فضل کا لوہا منار کے شیخ الرئيس اور معلم ثالث کے لقب سے ملقب ہوا۔ ابن سینا ایک عظیم فقیہ اور بلند پایہ مصنف ہے۔ بعض مؤرخین نے اس کی تصانیف کی تعداد ایک سو سے زائد بتائی ہے مگر برہنہ اہل ان کی تحقیق کے مطابق ان کی تعداد ننانوے ہے۔ جن میں ارسطو وینیات اور مابعد الطبیعیات ہیں۔ گیارہ طبیعیات اور فلسفہ پر اور سولہ طب پر ہیں ان میں سے چار نظم میں اور باقی نثر میں ہیں۔ ان میں سے دو کتابیں فارسی زبان میں ہیں اور باقی عربی میں۔ فارسی کی دو کتابوں میں سے ایک ضخیم کتاب "دانش نامہ علانی" کے نام سے مشہور ہے جو ۸۸۰ھ میں ہندوستان میں نیتھو پریچھپ چکی ہے اور اس کے دو قلمی نسخے برٹش میوزیم میں بھی موجود ہیں اور مغربی مستشرقین اس کو مشرقی علوم و فنون کا انسائیکلو پیڈیا کہتے ہیں۔ علم طب پر لکھی گئی سولہ کتابوں میں سے چند کتب کو بڑی اہمیت حاصل ہے ان میں سے قانون سرفرست ہے جو ستویں صدی عیسوی میں یورپ کی اکثر طبی درسگاہوں میں شامل نصاب رہی ہے اور آج بھی قانون، اس کی شروحات اور تلخیصات پاک و ہند کی درسگاہوں میں شامل نصاب ہیں۔ نیز سات سو سال تک جہی دنیا اس کے گرد گھومتی رہی۔ پروفیسر براؤن نے قانون پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسے دائرۃ المعارف کی حیثیت حاصل ہے اس کی نفیس ترین ترتیب و تزیین اور فلسفیانہ انداز بیان نے مصنف کو آسمان شہرت پر پہنچا دیا۔ دنیا کی مختلف زبانوں میں اس کے تیس ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور بے شمار شروحات و تلخیصات لکھی جا چکی ہیں جو اس کتاب اور اس کے مصنف کی رفعت شان اور بلندی مقام کا بین ثبوت ہیں۔ قانون کے بعد اس کی تصنیف کتاب الادویۃ القلبیہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے جس میں امراض قلب اور ان کے علاج معالجے کی بحث ہے اس کے کئی نفیس ترین نسخے برٹش میوزیم اور ایسکوریال لائبریری میں موجود ہیں اور اس کا اردو ترجمہ ہندوستان میں طبع ہو چکا ہے۔ علاوہ ازیں دفع المضار الکلبیہ من الابدان الانسانیہ اور الایوۃ السنانیہ کا شمار بھی طب کی اہم کتابوں میں ہوتا ہے۔ پاکستان کی نامور اور جلیل القدر شخصیت حکیم تیرا سلی کی تحقیق کے مطابق



موجودہ دور دنیا مشرق میں شیخ کی تصانیف پر بڑا کام ہو رہا ہے۔ ترکی کے ڈاکٹر سہیل انور نے شیخ کی تصنیفات پر بہت کام کیا ہے۔ مصر میں محمد زکریا مدیر المطبعة بدار الكتب المصریہ نے ان کی تصانیف کی ایک بڑی فہرست شائع کی ہے۔ بغداد میں محمد الکاظمی نے بھی شیخ پر ایک نفیس ترین کتاب لکھی ہے جس کا مقدمہ محمد الحسین اکل کاشف الغطاء نے لکھا ہے اور خصوصاً اہل عرب میں ابن سینا پر بہت زیادہ کام ہو رہا ہے۔ محترم سعید نفیس مرحوم کے علاوہ ڈاکٹر محمود نجم آبادی، ڈاکٹر جلال الدین صہبائی اور ڈاکٹر ابو الحسن فرہودی کے نام شیخ پر کام کرنے والوں میں بڑے نمایاں ہیں تو یہ تھا ابن سینا کی تابناک زندگی کا ایک مختصر جائزہ۔ یہ علم و حکمت کا نیر تاباں امتحان سال کی عمر میں امام ربیع ۱۳۳۵ء کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے غروب ہو گیا مگر اس کی شعاعیں آج بھی اہل علم کو متور اور اہل ذوق کو لطف اندوز کر رہی ہیں۔ اپنے بیگانے بھی اس کی جلالت علمی کے معترف ہیں اور اس کے علمی ذخیرہ سے استفادہ کر رہے ہیں۔

علامہ ابو محمد بن احمد اندلسی وزیر عبدالرحمنی مستظرب اللہ اور علامہ محمد زکریا رازی صاحب صد تصانیف نے بھی چوتھی صدی ہجری میں علوم عقیدہ کو بڑا عروج دیا۔ علامہ محمد زکریا رازی نے تو فلسفہ ارسطو کے تار پود بکھر دیئے اور اس کی دھجیاں فضا سے آسمانی میں اڑ کر رکھ دیں اور اس پر شبہات و اعتراضات کے ڈھیر لگا دیئے۔

پانچویں صدی ہجری اور اس کے بعد امام ابو حامد الغزالی، علامہ ابن رشد، امام فخر الدین رازی، امام ابن تیمیہ الحنفی، شریف ابو الحسن الجرجانی، علامہ نجم الدین نچوی، ابن سہلان اور علامہ افضل الدین غونجی اور دیگر محققین نے ان علوم میں نئی نئی راہیں تلاش کیں۔ روشنگریاں کیں اور اجتہادات کئے اور علامہ افضل الدین غونجی کی کتابیں دو سو سال تک شامل نصاب رہیں۔

شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی نے ارسطو کے پیروکار مشائخ کے معتقدات پر ضرب کاری لگا کر اس فن میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ نصیر الدین محقق طوسی، علامہ قطب الدین رازی، صدر الدین شیرازی، میرزا جان، ملا جلال محقق دوانی، ملا محمود جوہوری، مولانا امیر فتح اللہ شیرازی وغیرہم نے اس فن کو مزید چار چاند لگائے۔ امیر فتح اللہ شیرازی کو جلال الدین اکبر بادشاہ نے ۹۹۱ھ میں صدر کل بنا کر امین الملک اور عضد الدولہ کے خطاب سے نوازا۔ ہندوستان کے نامور اور مشاہیر علمائے ان کے حلقہ درس میں شریک رہے آپ نے محقق دوانی، صدر شیرازی، میر غیاث الدین منصور اور میرزا جان کی تصانیف داخل نصاب کیں ہندوستان

لے وفات ۸۳۵ھ مطابق ۱۴۳۲ھ عند منصور بن اسماعیل سامانی۔ عہد وفات ۸۵۵ھ۔ وفات ۸۵۵ھ  
عہد وفات ۸۶۵ھ عہد وفات ۸۶۵ھ مطابق ۱۴۶۲ھ عہد وفات ۸۸۵ھ عہد متوفی ۸۸۵ھ

میں ان کے دور سے ان علوم کی بڑی پذیرائی اور فروغ حاصل ہوا۔ آخری دور میں ملا نظام الدین استاد اکل صاحب درس نظامیہ کے صلی دروہانی خاندان نے اس علمی وراثت کی کما حقہ حفاظت کی آپ کے صاحبزادے عبدالعلی بحر العلوم اپنی مثال آپ تھے۔ یہ خاندان سہانی سے فرنگی محل لکھنؤ آگیا پھر اس کے بعد فرنگی محل اور خیر آبادیہ دونوں مقامات ان علوم کا مرکز بن گئے۔ معلم ربیع - خیر آبادی خاندان کی دینی علمی اور ملی و ملی خدمات تاریخ اسلام کا ایک سنہری عظیم روشن تر باب ہے اس خاندان کے افراد علم و فضل اور فکر تحقیق کے نیر تاباں ہیں مگر ان میں سے علامہ فضل حق خیر آبادی علمی دنیا کے غروب نہ ہونے والے خورشید عالم ہیں جن کی علمی شعائیں قیامت تک اس دنیا کو منور کرتی رہیں گیں۔

ولادت اور تعلیم و تربیت: آپ ۱۲۸۵ھ مطابق ۱۸۶۹ء کو امام العلماء قدوة الاصفياء حضرت مولانا فضل امام خیر آبادی کے ہاں خیر البلاد خیر آبادی میں پیدا ہوئے۔ حضرت علامہ مولانا فضل امام خیر آبادی یگانہ روزگار علماء علوم عقیدہ کے اعلیٰ درجہ پر سرخیز اور دینی و دنیاوی نعمتوں سے مالا مال تھے اس لئے علامہ نے علوم و فنون کی تعلیم اپنے والد ماجد سے حاصل کرنے کے بعد مزید مصیحت کے لئے جامع علوم عقیدہ و عقلیہ حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی بارگاہ میں حاضر ہوئے اور صرف تیرہ سال کی عمر میں سند فراغت حاصل کر لی۔

ذہانت و ذکاوت: علامہ انتہائی ذہین و ذکی اور فطین تھے اسی لئے آپ نے ۱۲۸۵ھ مطابق ۱۸۶۹ء کو تیرہ سال کی مختصر عمر میں علوم عقیدہ و نقلیہ کی تکمیل کر لی اور صرف چار ماہ اور چند دنوں میں قرآن پاک یاد کر لیا۔ آپ کی ذہانت و ذکاوت کا طالب علمی کے زمانے کا ایک بڑا مشہور واقعہ ہے کہ حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے جب رد شیعہ تحفہ اشاد عشری تحریر فرمائی تو شیعان ہند کی طرح ایمان میں بھی بیجان پیدا ہوا ایمان سے میر باقر داماد صاحب افق البین کے خاندان کا مجتہد فریقین کی کتابیں لے کر شاہ صاحب سے مناظرہ کے لئے دہلی پہنچا۔ خانقاہ میں داخل ہونے پر شاہ صاحب نے فراتقص میر باقی ادا فرماتے ہوئے قیام کے لئے مناسب جگہ تجویز فرمادی۔ شام کو مولانا فضل حق حاضر ہوئے شاہ صاحب کو مصروف معائنہ نوازی دیکھ کر حالات معلوم کئے اور بعد از مغرب مجتہد صاحب کی خدمت میں پہنچے مجتہد نے پوچھا میاں صاحبزادے کیا پڑھتے ہو۔ عرض کی کہ اشارات، شفا اور افق البین وغیرہ کتب زیر مطالعہ ہیں مجتہد کو آپ کی صغیر سنی کی وجہ سے بڑی حیرت ہوئی اور افق البین کی کسی عبارت کا مطلب پوچھ لیا۔ آپ نے بڑی مدلل تقریر کرتے ہوئے صاحب افق البین پر چند اعتراضات کر ڈالے

عہد متوفی ۸۸۵ھ



معزز مہمان نے جواب دینے کی کوشش کی تو انہیں جان چھڑانا مشکل ہو گئی جب مہمان عاجز و ساکت ہو گئے تو آپ نے اپنے اعتراضات کے ایسے انداز میں جوابات دیئے کہ تمام شیعہ علماء حیران و ششدر رہ گئے اور آخر میں انہیں یہ بھی بتا دیا کہ میں حضرت شاہ صاحب کا ادنیٰ شاگرد ہوں اور معذرت کرتے ہوئے ان شیعہ علماء سے رخصت ہو گئے۔ علماء ایران نے انہیں کمر لیا کہ جب خانقاہ کے بچوں کے علم و فضل کا یہ عالم ہے تو شیخ خانقاہ کس قدر حید عالم ہوگا۔ چنانچہ جب صبح کے وقت جب شاہ صاحب نے مہمانوں کی خبر گیری کے لئے آدمی بھیجا تو معلوم ہوا کہ مجتہد صاحب بمع احباب رات کے آخری حصے میں دہلی سے روانہ ہو چکے ہیں۔

**علم و فضل**۔ علامہ علم و فضل کا بحر ناپید کن ارتقے اختلاف فکر کے باوجود سرسید احمد خان نے علامہ کو زبردست تحسین پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سنجہ کمالات صوری و معنوی جامع فضائل ظاہری و باطنی، بناد بناد فضل و افضال بہار آراء و چمنستان کمال انکسلی اصابت رائے مسند نشین دیوان افکار رسائے صاحب خلق محمدی مورت سعادت ازلی وابدی، حاکم و محاکم مناظرت قرنازدائے کشور عاکمات عکس آئینہ صافی ضمیری، ثالث اشین، بدلی و حریری، المعنی وقت و لودھی اداں، فزونی عمد و لبید دوراں مبطل باطل و حق حق مولانا محمد فضل حق۔ یہ حضرت خلف الرشید ہیں جناب مستطاب مولانا فضل امام غفر اللہ عنہ المصنام کے اور تحصیل علوم عقلیہ اور نقلیہ کی اپنے والد ماجد کی خدمت بابرکت میں کی ہے۔ زبان قلم نے ان کے کمالات پر نظر کر کے فخر خاندان لکھا اور فکر تحقیق نے جب سرکار کو دریافت کیا فخر جہاں پایا۔ جمیع علوم و فنون میں یکساں روزگار ہیں اور منطق و حکمت کی تو گویا انہیں کی فکر عالی نے بنا ڈالی ہے۔ علامہ عصر بل فضلاد دھر کو کیا طاقت ہے کہ اس گروہ اہل کمال کے حضور میں بساط مناظرانہ اداستہ کر سکیں۔ بار بار دیکھا گیا کہ جو لوگ اپنے آپ کو یگانہ فن سمجھتے تھے جب ان کی زبان سے ایک حرف سنا دعوائے کمال کو فراموش کر کے نسبت شاگردی کو اپنا فخر سمجھتے بااں ہمہ کالات علم و ادب میں ایسا علم سرفرازی بلند کیا ہے کہ فصاحت کے واسطے ان کی عبارت شستہ محضر عروج معارج ہے اور بلاغت کے واسطے ان کی طبع رسادست آویز بلندی معارج ہے۔ سبحان کو ان کی فصاحت سے سرمایہ خوش بیانی اور امراء القیاس کو ان کے افکار بلند سے دستگاہ عروج معانی، الفاظ پاکیزہ ان کے رشک گوہر خوش آب اور معانی رنگین۔ ان کے غیرت لعل ناب سرود، ان کی سطور عبارت کے آگے پایہ رگل اور گل ان کی عبارت رنگین کے سامنے نخل۔ مولانا رحمن علی حضرت علامہ کے علم و فضل پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:-

در علوم منطق و حکمت و فلسفہ و ادب و کلام و اصول و شعر فائق الاقران و استخفاسے فوق البیان داشت

عہ تذکرہ علامہ ہند

نیر منشی امیر احمد مینائی علامہ کے فضل و کمال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ افضل الفضلاء، اکمل الکملاء، فضائل دستگاہ فیاض پناہ جناب مولانا مولوی فضل حق صاحب فاروقی برد اللہ معجذہ فنون حکمیہ میں مرتبہ اجتہاد بڑے ادیب بڑے منطقی نہایت ذہین نہایت ذکی طلیق و ذلیق انتہاء کے صاحب تدقیق و تحقیق عہ۔

نیر مفتی انعام اللہ خان بہادر شہابی گویا لوی لکھتے ہیں:- برادر م مولوی فضل حق ازخول علماء زماں و زیگانہ دوراں است خصوصاً در علوم عقلیہ گوئے سبقت ربودہ و بوزور علم و دانش در اطراف عالم بغایت درین وقت مشہور است

نیر ایک مرتبہ مولانا اکرام اللہ شہابی گویا لوی نے شمس العلماء حضرت مولانا عبدالحق خیر آبادی سے پوچھا کہ بھائی صاحب دنیا میں حکم کا اطلاق کن کن پر ہے۔ تو آپ نے فرمایا بھیا ساڑھے تین حکم دنیا میں ہیں۔ ایک معلم اول ارسطو۔ دوسرے معلم ثانی فارابی تیسرے والد ماجد مولانا فضل حق اور نصف بندہ

علمائے کرام کے ان تبصروں سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریک آزادی ۱۸۵۷ء کے ہیرو علامہ فضل حق خیر آبادی منطق و فلسفہ کے امام اور مجتہد العصر تھے۔ اس لئے اندرون ملک اور بیرون ملک کے علمائے آپ کو اس فن کا مجتہد العصر تسلیم کیا ہے اور اسی لئے آپ معلم جامع کملانے کے مستحق ٹھہرتے ہیں۔

**شعر و شاعری اور سخن فہمی**۔ دیگر علماء کی طرح علامہ شعر و سخن کے فن سے بھی بخوبی واقف تھے اور شعر گوئی کی طرح سخن فہمی میں بھی انہیں کمال حاصل تھا۔ وطن مالوت جہاں علماء و فضلاء اور صلحاء کامرکز بنا ہوا تھا وہیں لکھنؤ کے قرب اور اپنی مردم خیزی کی وجہ سے معدن شعر بھی بنا ہوا تھا۔ علامہ کے دور میں گلستان شاعری کے مختلف رنگ و بو رکھنے والے شگفتہ پھولوں اور بڑے بڑے نانی گرائی شعرا نے گلستان شاعری کو سجایا ہوا تھا جن میں سے حاجی تراب علی نامی، منشی قدرت حسین قدرت، مولوی مظفر حسین شوخی، منشی محمد جعفر زلمی، منشی ہساری لال غادوی، منشی موہن لال گرامی، مولوی الہی بخش نائیش، مولوی فضل عظیم وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ خیر آبادی کی اسی علمی و ادبی فضاء کے آخری دور میں بھی ریاض، مضطر، وسیم، کوثر، بسمل، نیر اور اختر جیسے صاحب دیوان اور باکمال شعرا پیدا ہوئے جنہوں نے لکھنؤ کی سر زمین کو چار چاند لگا دیئے۔ واضح ہے کہ شعر و شاعری کی گن گرج سے کیسے کنارہ کش رہ سکتے تھے لہذا علامہ نے بھی اس وادی میں قدم رکھا اور مختلف زبانوں میں خوب خوب شعر کہے۔ ایک مرتبہ صغریٰ کے عالم میں علامہ کے والد انہیں حضرت علامہ شاہ عبدالعزیز دہلوی کی بارگاہ میں لے گئے حضرت شاہ صاحب کے حکم سے آپ شاہ صاحب

عہ انتخاب یادگار سے خزینۃ الاصفیاء سے ثورۃ الہندیہ



کو ایک عربی فصیح و بلیغ نظم کے کچھ اشعار سنائے۔ شاہ صاحب نے کسی عربی شعر کی ترکیب پر اعتراض کیا تو علامہ نے اپنی زبان میں تین فصیح شعراء عرب کلام پیش کیا جس میں ایسی ہی ترکیب تھی۔ ابھی آپ مزید تائیدات پیش کرنے چاہتے تھے مگر والد نے الادب کہہ کر خاموش کرادیا۔ اس پر شاہ صاحب نے صاحبزادے کو زبردست غراج تحسین پیش کرتے ہوئے اسے داد دی اور اس کی ہمت افزائی کی۔

**تحریک آزادی ۱۸۵۸ء**۔ علامہ فضل حق خیر آبادی نے دینی و سیاسی دونوں محاذوں پر عظیم کارنامے سر انجام دیے اور مخالف قوتوں کا زبردست مقابلہ کر کے انہیں لوہے کے چنے چبوائے۔

دینی محاذ پر آپ نے مولوی اسماعیل دہلوی اور ان کے ہمنواؤں کے عقائد باطلہ اور غلط نظریات کا مدلل اور منہ قوی جواب دہ کر ملت اسلامیہ کو اس کی منکرات و بدعات سے بچانے کے لئے مقدور بھر کوشش کی۔ سیاسی محاذ پر آپ نے انگریزوں کے خلاف فتویٰ جہاد دے کر دنیا میں تھکے چا دیے اسی حق گوئی کی پاداش میں آپ کے خلاف مقدمہ چلایا گیا، گرفتار ہوئے ان کو ملک بدر کر کے جزیرہ اندمان بھیج دیا گیا۔ اور وہیں یہ علم و فضل کا خورشید عالم اور جرات استقامت کوہ لا زوال اپنے خالق حقیقی سے جا ملا اور آپ کا پروانہ رہائی دیاں پہنچا اور ادھر آپ کا جنازہ اٹھایا جا رہا تھا اسے عاشق کا جنازہ ہے ذرا دھوم سے نکلے آپ کا وصال ۱۸۶۱ء کو ہوا۔ آپ نے اپنے پیچھے تصنیفات کا ایک ذخیرہ اور تلامذہ کا ایک جمع غفیر چھوڑا۔

**تصنیفات**۔ (۱) حاشیہ قاضی مبارک شرح سلم العلوم اس میں آپ نے نہایت ہی اچھوتے انداز میں مسائل بیان کئے ہیں جن کی مثال متقدمین و متاخرین کی کتب میں نہیں ملتی۔ (۲) حاشیہ افق المبین اس میں آپ نے صاحب افق المبین کے بڑے بڑے ارکان رکھ دیئے ہیں اور ثابت کیا کہ صاحب افق المبین کے دلائل کی حیثیت تاریکیوں سے بڑھ کر نہیں۔

(۳) تحقیق العلم والعلوم (۴) ہدیہ سعید (۵) تحقیق الاجسام (۶) رسالہ فی تحقیق الکلی الطبعی (۷) رسالہ تشکیک۔

(۸) رسالہ الامنیات (۹) الجنس الغالی فی شرح الجمع العالی (۱۰) الرد فی الجود فی تحقیق حقیقۃ الوجود (۱۱) ثورۃ التمدید (۱۲) امتناع النظر اس میں آپ نے فرقہ خارجیہ ضالہ و ہادیہ کا رد بلیغ فرمایا۔

**تلامذہ**۔ مولانا محمد عبد الشاہ ہر شردانی آپ کے تلامذہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: سچ پوچھیے تو اصلی اولاد و دروہا اولاد ہے۔ اسی لئے علماء کرام نے ہر نیک اعمال اور متبع سنت مسلمان کو سرور کائنات علیہ السلام و انتہیات کی آل میں شامل مانا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ درود میں آل کے ساتھ اصحاب کا لفظ بھی آئے جب بھی صحابہ کرام داخل ہو جاتے ہیں۔

حضرت ابو عبد اللہ مشرف بن مصلح سعدی شیرازی نے خوب کہا ہے۔  
پہر نوح با بدارا بنشت خانداں نو تش گم شد  
ملک اصحاب کف روزے چند پئے نیکان گرفت مردم شد

صدقہ جاریہ میں علم نافع بھی ہے۔ تلامذہ و تصانیف بھی دو ذریعے بقا و اجراء علم کے ہیں۔ تلامذہ کا شمار اتنے عرصہ کے

بعد ممکن نہیں۔ حکومتی دریاہتی عہد کے کبھی مشغلہ درس میں خارج نہ ہوئے۔ ۸۰۹ء سے ۸۵۸ء تک مسلسل پچاس برس درس دیا۔

عرب، ایران، بخارا، افغانستان اور دوسرے دور دراز ملکوں سے شائقین علم اگر شریک حلقہ تدریس ہوتے تھے۔ دہلی والا سلطنت تھا۔ مقولات میں ولی اللہی مدرسہ اور مقولات میں خیر آبادی مکتب کا سکہ چل رہا تھا۔ اس لئے مشتاقان علم و فن پر دانہ در دو نون ششوں پر گر رہے تھے۔ کاش! کوئی قریب تر زمانے میں علامہ کے تلامذہ کی فہرست مرتب کر لیتا۔ ہزاروں شاگردوں میں سے چند مشہور تلامذہ جو اپنے وقت کے امام الفن سمجھے جاتے تھے حسب ذیل ہیں۔

(۱) شمس العلماء مولانا محمد عبدالحق خیر آبادی (۲) مولانا ہدایت اللہ خاں جوہپوری۔ (۳) استاد مولانا سید سلیمان اشرف مرحوم

سابق صدر دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ و مولانا عبد علی اعظمی صاحب ہمار شریعت (۴) ادیب جلیل مولانا فیض الحسن

سہانپوری (استاد علامہ شبلی نعمانی) (۵) مولانا جمیل احمد (۶) مولانا سلطان احمد بریلوی (۷) مولانا عبد اللہ بلگرامی (۸) مولانا عبد اللہ

بریلوی (۹) مولانا عبدالحق کانپوری (۱۰) مولانا ہدایت علی بریلوی (استاد مولانا فضل حق رامپوری مرحوم) (۱۱) مولانا غلام قادر

گوپالپوری (سبط مولانا فضل امام) ناظم مرشدہ دار عدالت دیوانی و تحصیل دار گورکھاؤں (۱۲) مولانا خیر الدین دہلوی (والد مولانا

ابوالکلام آزاد) عبدالحکیم شرف قادری علامہ نے باغی ہندوستان کے مقدمہ میں کچھ مزید تلامذہ کا بھی تذکرہ کیا ہے جو درج ذیل ہیں

(۱۳) مولانا عبد العزیز بلوچی (تذکرہ کا ملان رامپور، احمد علی خان شوق۔ ص ۲۲۴) (۱۴) مولانا حکیم محمد فیاض خان متوفی ۲۵

رجب ۱۲۷۲ھ / ۱۸۵۶ء (ایضاً ص ۳۶۷) (۱۵) مولانا عبد اللہ علی خان ریاضی داں۔ متوفی ۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۵ء، استاد

اعلیٰ حضرت مولانا شاہ احمد رضا خان بریلوی (ایضاً ص ۲۲۸) (۱۶) مولانا موسیٰ خاں، متوفی ۱۳۳۳ھ / ۱۹۱۴ء (ایضاً

ص ۴۰۴) (۱۷) ملا نواب، متوفی ۱۳۰۹ھ / ۱۸۹۱ء (ایضاً ص ۴۲۲) (۱۸) مولانا قلندر علی زبیری، استاد مولانا

عالی، مصنفہ تنزیل التذکرہ فی نظیر البشیر والنزیر، (تقویۃ الایمان) (۱۹) مولانا حکیم سید محمد حسن امرہوی، متوفی ۱۳۲۳ھ /

۱۹۰۵ء، فرنگیوں کا جال۔ از امداد صابری، ص ۲-۳) (۲۰) مولانا دادار بخش پنجابی (تذکرہ علماء حال از محمد ادریس نگرانی،



ص ۸۵) (۲۰) مولانا سید یاد علی سہسوانی (ایضاً، ص ۹۹) (۲۱) نواب یوسف علی خان دہلوی (باغی ہندوستان) (۲۲) نواب کلب علی خان دہلوی (باغی ہندوستان ص ۴۵) (۲۳) مولانا محمد حسن گیلانی، جد امجد مولانا غلام احمد قادیان  
متوفی ۱۳۰۱ھ / ۴ - ۱۸۸۳ء (نزد ہذا خواطر، جلد ہشتم، از حکیم عبدالحی کھنوی ص ۴۰۸) (۲۴) مولانا نور احمد بدایونی - متوفی  
۱۳۰۱ھ / ۱ - ۱۸۸۴ء - تذکرہ علمائے اہل سنت، از شاہ محمود احمد قادیانی ص ۲۵۱ (۲۵) مولانا نور الحسن کاندھلوی متوفی  
۱۲۸۵ھ / ۹ - ۱۸۶۸ء (حاشیہ تذکرہ علمائے ہند، اردو، ص ۲۶۸)

## امام العلماء حضرت مولانا فضل امام خیر آبادی

علامہ فضل تقی خیر آبادی کے والد گرامی قدس سرہ  
استاذ الفضلا مولانا فضل امام خیر آبادی وقت  
کے نامور اور تبحر عالم دین تھے۔ آپ کے والد کا نام نامی شیخ محمد ارشد ہے۔  
چوڑا داسطوں سے آپ کا سلسلہ نسب حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے اور تینتیس واسطوں سے مراد رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جانتا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے۔ فضل امام بن شیخ محمد ارشد بن حافظ علی  
بن ملا عبد الواحد بن عبد الماجد بن قاضی صدر الدین بن قاضی محمد اسماعیل ہرگامی بن قاضی عماد الدین بدایونی بن شیخ ارذانی بن شیخ  
متوکل بن شیخ مخیر الملک بن شیخ سالار شام بن شیخ وجمیر الملک بن شیخ بہاؤ الدین بن شیر الملک شاہ - شیر الملک شاہ پر آپ کا سلسلہ  
نسب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی سے جانتا ہے اور اس کے بعد کا سلسلہ نسب اس طرح ہے :  
شیر الملک بن شاہ عطاء الملک بن ملک بادشاہ بن حاکم بن عادل بن تارکوں بن جرجیس بن احمد نامداد بن شہر یار بن محمد عثمان  
بن دامن بن ہمالیوں بن قریش بن سلیمان بن عثمان بن عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ بن عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔  
وطن عربیہ۔ آپ کا وطن عربیہ خیر البلاد خیر آباد ضلع سیتا پور ہے مگر بعد میں آپ شاہجہان آباد تشریف لے گئے جس کی وجہ  
سے آپ کو شاہجہان آبادی بھی کہا جانے لگا۔

آباؤ اجداد۔ حضرت مولانا فضل امام کے مورث اعلیٰ شیر الملک ملک ایران کے ایک حصے کے حکمران تھے۔ حکمرانی کی باگ ڈور  
ہاتھ سے نکل جانے کے بعد وہ علم دین کی تحصیل کے لئے کربستہ ہو گئے اور نور علم سے اپنے سینہ کو لبریز و منور کر لیا۔ ان کے دو بخت جگر  
حضرت علامہ مفتی بہاؤ الدین صاحب اور مولانا مفتی شمس الدین صاحب ایران سے ہندوستان تشریف لائے۔ مفتی بہاؤ الدین بقیۃ اللہ  
بدایوں کے مسند افتاد پر رونق افروز ہوئے انہی کی اولاد میں سے شیخ ارذانی بدایونی نامور بزرگ اور جلیل القدر مفتی ہو گئے ہیں اور

مفتی شمس الدین نے مسند افتاد دہلی کو زینت بخشی اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی انہی کی اولاد میں سے ہوئے  
ہیں۔ شیخ عماد الدین بن شیخ ارذانی تحصیل علم کے لئے قاضی ہرگام ضلع سیتا پور کی خدمت میں حاضر ہوئے قاضی موصوف نے فراست  
موند اور تحقیق ثرافت و نجابت کے بعد انہیں شرافت دامادی سے نوازا۔ قاضی صاحب کے وصال کے بعد ہرگام کی مسند قضا کو شیخ  
عماد الدین نے سنبھالا، شیخ اسماعیل کا تولد وہیں ہوا حضرت مولانا فضل امام کے والد ماجد نے ہرگام کو خیر آباد کہہ کر خیر آباد میں سکونت  
اختیار کر لی۔

والد ماجد۔ محدث جلیل حضرت مولانا فضل امام خیر آبادی کے والد ماجد شیخ محمد ارشد انتہائی نیک سیرت اور متقی تھے شیخ صاحب  
کا ایک صاحبزادہ عالم شباب میں ہی داعی اجل کو لبیک کہہ بیٹھا تو عمری کی وجہ سے چونکہ یہ صاحبزادہ پابند شریعت نہ تھا جس کی وجہ سے  
شیخ صاحب کا قلبی سکون لٹا ہوا تھا۔ ایک دن انہوں نے اپنی اس بے عینی کا تذکرہ اپنے شیخ کامل مولانا احمد اللہ بن حاجی صفت اللہ  
محدث خیر آبادی سے کیا مرشد نے گریہ زاری کرتے اور گرا گزرتے ہوئے دعا کے لئے ہاتھ بارگاہ خداوندی میں اٹھائے اللہ تعالیٰ نے ان  
کی دعا سحر گامی کو ثمرت قبولیت سے نوازا امداد کو خواب استراحت میں انہیں جمال جہاں آرا حضور سرور کونین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم  
کی زیارت ہوئی، دیکھا کہ آپ باغ میں صاحبزادے کی قبر کے پاس تشریف لائے اور پل کے درخت کے نیچے وضو فرمایا صبح کی نماز  
کے بعد پیر اور مرید دونوں ایک دوسرے کو مبارک باد اور خوشخبری دینے کے لئے پہل پڑے، راستے میں ہی دونوں کی ملاقات ہو  
گئی۔ دونوں باغ کی طرف چل پڑے جب مقام وضو میں پہنچے تو ابھی وہاں پانی کے اثرات اور تری موجود تھی۔ عرصہ دراز تک یہ  
مقام وضو لوگوں کی عقیدت کا مرکز اور زیارت گاہ بنی رہی۔ امام المتکلمین مولانا نقی علی خان اپنے فرزند ارجمند امام اہل سنت  
مولانا شاہ احمد رضا خان کو ہمراہ لے کر سڑک میں اس مقام کی زیارت کے لئے بریلی سے خیر آباد تشریف لائے اور مولانا حسن بخش  
کے ہاں قیام فرمایا۔ افسوس کہ اب نہ تو درخت ہے اور نہ ہی اس جگہ کا کوئی پتہ چلتا ہے۔

تحصیل علم۔ محدث جلیل عالم نبیل مولانا فضل امام صاحب انتہائی ذہین و ذکی اور طباع ان کا شمار مولانا سید  
عبد الواحد کرمانی خیر آبادی کے نامور اجداد و اشد تلامذہ سے ہوتا ہے آپ نے انہی سے علوم عقلیہ و نقلیہ کی تحصیل کی فراغت کے  
بعد آپ صدر الصدور کے منصب جلیل پر فائز ہوئے۔ آپ وقت کے بلند پایہ بزرگ مولانا شاہ صالح الدین صفوی گوالی کے مرید تھے  
درس و تدریس۔ صدر الصدور کا منصب سنبھالنے کے باوجود آپ درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں مصروف  
رہے۔ آپ کا انداز تدریس اتنا عام فہم، مسرور کن اور پرتاثر ہوتا کہ جو طالب علم ایک مرتبہ آپ کے حلقہ درس میں شریک ہو جاتا وہ



آپ کے حُسن بیان سے آپ پر فریفتہ ہو جاتا کہ کسی دوسرے استاد کے پاس پڑھنے اور جاننے کا نام تک نہ لیتا۔

**طلبہ کے ساتھ شفقت اور حُسن سلوک**۔ حضرت شاہ غوث علی قلندر جی، انصار صوفی منش بزرگوں میں سے تھے اور جنہوں نے اپنی زندگی کا اکثر حصہ سیر و سیاحت میں گزاریا وہ اپنے اساتذہ کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شاہ عبدالعزیز شاہ عبدالقادر صاحب اور مولانا فضل امام صاحب کی شاگردی کا فخر مجھے حاصل ہے۔ مؤخر الذکر استاد کی مجھ پر جو شفقت تھی وہ سے باہر ہے۔ مولانا کے ساتھ دہلی سے پٹنہ تعلیم کی غرض سے میں بھی چلا گیا۔ میری عمر اٹھارہ سال کی تھی، استاد عالم جاودانی کو فرما گئے تو میں نے بھی تعلیم کو خیر آباد کہہ دیا کہ نہ ایسا شفیق و قابل استاد ملے گا اور نہ پڑھوں گا۔ شفقت و حسن سلوک کا ایک واقعہ ایک مرتبہ مولانا فضل امام صاحب نے ایک طالب علم کو فرمایا کہ جاؤ فضل جی سے سبق پڑھو وہ ایک عزیز، بد صورت، بزرگ، کم علم اور کند ذہن آدمی تھا اور یہ نازک طبع، ناز پروردہ، جمال صورت و صفی سے آراستہ، چودہ برس کا سن و سال، نئی فضیلت ذہن میں بدورت، بھلا میل ملے تو کیسے ملے اور صحبت اس آئے تو کیونکر آئے۔ تھوڑا سبق پڑھایا تھا کہ بگڑ گئے۔ جھٹ سے اس کتاب پھینک مادی اور بڑا بھلا کہہ کر اسے نکال دیا۔ وہ رونا ہوا مولانا صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور سارا ماجرا کہہ کر آپ نے فرمایا اس بد بخت کو بلاؤ، مولانا فضل جی حاضر خدمت ہو کر دست بستہ کھڑے ہو گئے۔ آپ نے ایسے زور سے ایک تپانے ان کے منہ پر مارا کہ ان کی دستارِ فضیلت دوڑ جا پڑی اور فرمایا کہ تو تمام عمر بسم اللہ کے گنبد میں رہا، ناز و نعمت میں پرورش پائی جس کے سامنے کتاب کھولی اس نے خاطر داری سے پڑھایا طالب علموں کی قدر و منزلت تو کیا جائے اگر مسافرت کرنا چاہے مانگتا اور طالب علم بنتا تو حقیقت معلوم ہوتی ارے طالب علمی کی قدر تو ہم سے پوچھو۔ خبردار تم جانو گے اگر آئندہ ہمارے طالب علموں کو کچھ کہلیر خاموش دم بخود کھڑے رہے اور آئندہ کسی طالب علم کو کچھ نہیں کہنا۔

**علم و فضل**۔ محدث کبیر حضرت مولانا فضل امام کے تذکرہ نگار آپ کے علم و فضل کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آپ کے علم و فضل کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایک طرف حضرت شاہ عبدالعزیز اور شاہ عبدالقادر کا ڈنکا منقولات میں بجا رہا تھا اور دوسری طرف اسی دہلی میں مولانا فضل امام کا سنگ میل رہا تھا مگر راقم کی ناقص رائے کے مطابق یہ کتاب بے جا نہ ہوگا کہ حضرت مولانا فضل امام کے سینہ پر اگر گنجینہ سے منقول و معقول کے دو چشمے رواں دواں تھے جن سے تشنگان علم سیراب و فیضیاب ہو رہے تھے۔ سرسید احمد خاں بانی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے عقائد و نظریات کے اختلاف کے باوجود آثار الضادہ میں نہایت ہی حسن عقیدت کے ساتھ آپ کا تذکرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ ”اکمل افراد نوع النسی، محبط الوافض قدسی، ملہ

مرجئہ بین العین، مؤسس اساس ملت و دین ماحی آثار بادم بنائے اعتساف، محی مراسم علم، بانی مہابی انصاف، قدوہ علماء نول، حامی معقول و منقول، سند اکابر روزگار، مرجع عالی و دانی ہر دیار، مزاجیان شخص کمال، جامع صفات جلال و جمال، مورد فیض ازل وابد، مطرح انظار سعادت سرمد، مصداق مفهوم تمام اجزاء واسطۃ العقد، سلسلہ حکمت اشراقی و مشائی، زبدۃ کرام اسوۃ عظام، مقتدا انام، مولانا خذ و منا مولوی فضل امام ادخلہ اللہ المقام فی جنۃ النعیم بلطفہ العیم“

یہ سرسید احمد خاں آپ کے کمال علم کا تذکرہ کرتے ہوئے ایک اور مقام پر آپ کو زبردست خراج تحسین پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علوم عقلیہ اور فنون حکیمہ کو ان کی طبع و قاعدے اعتبار تھا اور علوم ادبیہ کو ان کی زبان وانی سے افتخار، اگر ان کا ذہن رسا دلائل قطعیہ بیان کرتا، فلسفہ کو معقول نہ کہتے، اور اگر ان کا فکر صائب براہین ساطعہ قائم نہ کرتا اشکال ہندی تاہر عکبوت سے مست نظر میں آتے اس نوح میں تدریج علم و حکمت و معقول کی اسی خاندان سے ہوئی گویا اس ودود والا اعتبار سے اس علم نے کجی ہم پہنچائی۔ سرسید احمد خاں کا مولانا فضل امام خیر آبادی پر مذکورہ بالا فقرہ بمصداق **الْفَضْلُ مَا شَهِدَتْ بِهِ الْأَعْدَاءُ** ان کی جلال علمی اور فضل و کمال پر شاہد عدل ہے۔

**تلامذہ**۔ آپ سے اکتساب فیض کرنے والوں کی بڑی وافر تعداد ہے مگر ان میں سے آپ کے فرزند اور جند قائم تحریک آزادی شہداء علامہ فضل جی خیر آباد حضرت مولانا شاہ غوث علی قلندر پانی پتی اور صدر الصدور مفتی صدر الدین کو بڑا مقام اور بڑی شہرت حاصل ہے نیز اکابر دیوبند اور دیگر مکاتب فکر کے حیدر اور نامور علماء بالواسطہ یا بلاواسطہ آپ کے خوشہ چیں ہیں۔

چنانچہ سرسید احمد خاں بانی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، نواب یوسف علی خاں والی رامپور، نواب صدیق حسن تنوہی، مولوی محمد قاسم نانوتوی دیوبندی، مولوی محمد منیر نانوتوی، مولوی رشید احمد گنگوہی دیوبندی، مولوی فقیر محمد جلی مصنف مدائنی حنفیہ وغیرہم۔ حضرت مفتی صدر الدین دہلوی کے شاگرد ہیں لہذا یہ بالواسطہ مولانا فضل امام کے شاگرد اور خوشہ چیں ہوئے۔

**وفات**۔ ۵۔ ذی قعدہ ۱۲۸۵ھ بمطابق ۱۸۶۹ء کو آپ کا وصال ہوا۔ چند داستان کے مشہور شاعر مرزا اسد اللہ غالب نے آپ کی حسب ذیل تاریخ وفات لکھی:

اے درلیقا قدوہ ادب باب فضل	کہ دسویں جنت الماویٰ خرام
چوں ادا دت الہیے کسب شرف	جست سال فوت آن عالی مقام
چہرہ ہستی خراشیدم نخست	تا بناؤ نحر جہ گرد و تمام



گفتہ اندہ ”سایہ لطف نبی“ یاد آرہا جس کے ”فضل امام“  
۲۵۷ + ۹۹۲ ۵ ۱۲۴۴

**تصانیف**۔ تلامذہ کی طرح آپ کی بیسیوں معرکہ الاراء تصانیف ہیں کچھ مطبوعہ اور کچھ غیر مطبوعہ آپ کے تلامذہ نے جن کا تذکرہ کیا ہے وہ یہ ہیں۔ حاشیہ میرزا ابرار سالہ قطبیہ، حاشیہ ملا جلال، آئینہ نامہ، حاشیہ افق المبین، مرقات تلخیص الشفا اور نختہ السمر وغیرہا۔ مگر ان سب سے زیادہ مشہور مرقات المنطق ہے جو تمام مدارس عربیہ میں داخل تصانیف اس کی عربی اردو اور فارسی میں متعدد شرحات ہیں۔ شارحین اور محقق مدرسین اس کی افادیت اور جامعیت کے انتہائی معتز ہیں چنانچہ شارح مرقات صاحب ہدیہ شاہجہانہ مرقات کی افادیت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ وبراہے اکتساب الی فن غیر برائے نوا آموز رسالہ نافع تر از مرقات میزانیہ نے۔ نیز لکھتے ہیں کہ مرقات میزانیہ را کہ رسالہ بہ اناں در فن میزانیہ نیست۔

نیز شارح مرقات چشم و چراغ خاندان شیر آباد۔ شمس العلماء، بدر الفقلا علامہ عبدالحق خیر آبادی۔ مولانا فضل امام خیر آبادی مرقات کی جامعیت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ فلما كانت الرسالة المؤسسة صحیفته لطیفته قمیة بان یفنیق الابریز علی صفائح الباب ارباب الفہم والتمیز شرحتها۔

مولوی عماد الدین دیوبندی نے مرآت حاشیہ مرقات کے آغاز میں مرقات کی افادیت اور جامعیت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔ اتی ساریت المسرات اوجز المتون فی المنطق حجما واكثرها لاصوله جمعا واحراها باللبس ضبطا واعظمها نفعاً وتفتها بایانا وادفعها شانا بید انہ کان کنزا مخفیا وللايضاح حویا مقتضیا نیجا زہ شرحا علی توضیح مقد ماتہ واستخراج نتائجہ۔

اسی طرح مولوی شبیر احمد عثمانی دیوبندی اور مولوی محمد ابراہیم دیوبندی نے بھی مرآت حاشیہ مرقات پر تقریظ لکھتے ہوئے مرقات کی افادیت پر نہایت جامع انداز میں تبصرہ کیا ہے۔

ادیب شہیر محقق اہل سنت علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری صدر مدرس دارالعلوم جامعہ نظامیہ لاہور مرقات حاشیہ مرقات کے مقدمہ میں مرقات کی افادیت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:- وھو کتاب مشہور سربین الانام مقبول بین الخوا والعوام یحتوی علی مسائل مہمۃ مع سلا مۃ عبادتہ ونفاستہ اشارتہ داخل فی نصاب المدارس الاسلامیۃ خلاصۃ المقاصد الاسفار العالیۃ لیستحسنہ کل مخالف وموافق لا ینکرا احد ما

فیہ من الفوائد والمساہق۔

**شروح و حواشی** (۱) شرح مرقات عربی از مولانا عبدالحق خیر آبادی فرزند علامہ فضل حق خیر آبادی۔

(۲) ہدیہ شاہجہانہ حل مرقات میزانیہ فارسی از مولانا علی حسن بن ثواب صدیق حسن خان بھوپالی (۳) مرقات شرح مرقات عربی از علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری صدر مدرس جامعہ نظامیہ لاہور (۴) مرآت حاشیہ مرقات عربی از مولانا عماد الدین شیر کوٹی۔ (۵) مصنفات اردو شرح مرقات از مولوی افتخار علی دیوبندی (۶) شذرات اردو شرح مرقات از مولوی محمد حیات سہیلی۔

اگرچہ یہ تمام شروح و حواشی اپنے اپنے مقام پر نہایت جامع، مفید اور اہم ہیں۔ لیکن ان میں سے بعض عربی اور فارسی میں اور زیادہ مفصل ہونے کی وجہ سے اور بعض اردو میں ہونے کے باوجود مختصر اور ناقص ہونے کی وجہ سے عام قاری، مبتدی طالب علم اور نچلے درجے کے مدرسین کے لئے زیادہ مفید اور سود مند نہیں تھیں۔ اس لئے ایک ایسی جامع، مفصل، سہل، ذودقہم اور اردو شرح کی ضرورت تھی جو ہر طبقہ کے لئے یکساں مفید ہو۔ واضح رہے ایسی شرح ایسا شارح ہی کر سکتا ہے جو طلبہ کا مزاج شناس تجربہ کار مدرس، ماہر فن، ذہین و فطین اور علوم عربیہ پر کافی حد تک دسترس رکھتا ہو اور اس کا سلسلہ تدریس بھی خاندان خیر آباد سے متعلق ہو چنانچہ بفضلہ تعالیٰ حضرت علامہ محمد شرف نقشبندی صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گھوڑے شاہ ردذ لاہور میں مذکور بالا مصنفات و محاسن پائے جاتے ہیں اور اہم کی طرح ان کا سلسلہ درس و تدریس بھی صرف تین واسطوں سے فلک تحقیق کے زیر آبان تحریک آزادی شہداء کے روح رواں منطق و فلسفہ کے امام وقت اور معلم دایع علامہ فضل حق خیر آبادی سے جا ملتا ہے۔ اس لئے موصوف نے تقریرات علی المرقات نامی مرقات کی اردو میں ایسی جامع مفصل اور آسان شرح لکھی ہے جو ہر خاص و عام کے لئے یکساں مفید ہے اور اس شرح کی موجودگی میں مرقات کی کسی اور شرح کی ضرورت نہیں رہتی۔

**مولانا محمد شرف نقشبندی** کم اور بامقصد گفتگو کرنے والے، سادہ اور خوش مزاج، ملنسار، عمدہ و پاکیزہ کردار، اور حسن گفتار والے، شب بیدار، مخلص، محنتی، علم دوست اور علماء حق کے قدر دان انسان ہیں۔ گونا گوں مصروفیات کے باوجود نہایت قلیل عرصہ میں مرقات کی ضخیم بڑے سائز میں ساڑھے تین سو صفحات پر مشتمل شرح آپ کا بڑا کارنامہ اور آپ کی علم دوستی کی علامت ہے ابھی آپ جوان ہمت اور فوجوان ہیں اور آپ کا قلم میدان تحریر میں رواں دواں ہے اور شرح مرقات کے بعد اصول فقہ کی مشہور و معروف اور نامور کتاب ”حسامی“ کی دو جلدوں میں مبسوط و مفصل شرح منظر عام پر آ رہی ہے۔ مولانا محمد شرف نقشبندی کو اپنے تمام اساتذہ کے ساتھ بڑی محبت و عقیدت ہے اور ان کے



دل میں اپنے ہر استاد کا بڑا مقام و احترام ہے اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ جب مولانا علی احمد سندیلوی آپ کے اساتذہ کے نام لکھ رہے تھے تو مولانا کہہ رہے تھے کہ مولانا سندیلوی صاحب میرے دل میں میرے ہر استاد کا بڑا احترام ہے اس لئے میرے ہر استاد محترم کا نام ضرور لکھا جائے مگر آپ کے دل میں پاکستان کی تین نامور جلیل القدر عظیم تر شخصیات کا بہت زیادہ احترام و مقام ہے ان میں سے ایک استاذ الاساتذہ شمس الامثال بدر الافاضل بحر العلوم والفتون رئیس المناطقہ شہنشاہ تدریس ملک التفہیم دارت علوم خیر آبادی حضرت علامہ عطاء محمد بندیلوی کی قد آور شخصیت جن کے بلاد اسطوہ والواسطہ فیض سے پاکستان بھر کے مدارس اہل سنت آباد و فیضیاب ہیں خدا کرے یہ آفتاب علم و فضل ہمیشہ دنیا میں چمکتا و مکتار ہے اور ان کی علمی صوفیائوں سے کائنات علم و حکمت منور و معمور رہے آمین بجاہ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والتسلیم الی یوم الدین۔ آپ کی تدریسی خدمات جلیلہ کا اندازہ آپ کے جمیدہ جمیدہ درج ذیل تلامذہ سے لگایا جاسکتا ہے۔

(۱) شیخ القرآن والحديث حضرت علامہ غلام رسول رضوی شیخ الحدیث جامعہ رضویہ فیصل آباد۔ (۲) شیخ الحدیث رئیس المدارس حضرت مولانا محمد اشرف سیالوی (۳) مناظر اہل سنت مربی طلبہ ابوالفتح حضرت مولانا اللہ بخش وان پچراں مرحوم (۴) محقق اہل سنت حضرت علامہ مولانا عبدالحق صاحب متم دارالعلوم نظریہ ادایہ بنڈیال (۵) حضرت علامہ غلام محمد صاحب آف لیہ حال صدر خیر المعاد ملتان (۶) حضرت مولانا غلام رسول صاحب سعیدی سابق شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ گرامی شاہ پور لاہور (۷) حضرت علامہ مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری صدر مدرس و استاذ الحدیث جامعہ نظامیہ لاہور (۸) حضرت علامہ مقصود احمد صاحب خطیب جامع مسجد دربارہ انا صاحب لاہور ڈاکٹر معارف اولیا (۹) محقق ابن محقق مفتی ابن مفتی علامہ سید محمود احمد رضوی شام بخاری (۱۰) شیخ الادب مولانا پیر محمد چشتی متم و شیخ الحدیث امینیہ غوثیہ ایشاور (۱۱) شیخ الفقہ مولانا فضل سبحان متم و شیخ الحدیث جامعہ قادریہ بغدادہ مردان (۱۲) مولانا قاضی محمد مظفر اقبال رضوی (۱۳) مولانا محمد رشید نقشبندی صدر مدرس جامعہ غوثیہ گلبرگ لاہور (۱۴) مولانا محمد شریف ضیائی مرحوم (۱۵) مولانا محمد رفیق حسنی کراچی۔ آپ کے ایک خادم مولانا کمال الدین چک سولدی میر پور آزاد کشمیر۔ علاوہ ازیں بھی آپ کے درجنوں تلامذہ تدریسی خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔ مولانا محمد اقبال صاحب صدر مدرس جامعہ قادریہ فیصل آباد۔ مولانا عبد الرشید صاحب قریشی مدرس جامعہ رضویہ سٹلاٹ ٹاؤن راولپنڈی۔ مولانا محمد صاحب سندیلوی مدرس جامعہ نعیمیہ گرامی شاہ پور لاہور۔ مولانا محمد اسلم جھنگوی مدرس جامعہ ریاض المدینہ گوجرانوالہ۔ اور اقامت اللہ کو بھی آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے اور اقامت کا یہ خیال ہی نہیں بلکہ یقین ہے کہ کسی کتاب کی کوئی شرح آپ کے اندازہ تدریس

کے بغیر سمجھی جاسکتی نہیں جاسکتی۔

دوسری نامور اور جلیل القدر شخصیت جس سے مولانا کو گہری عقیدت ہے وہ ہیں حضرت شیخ القرآن والحديث جامع علوم عقلیہ و نقلیہ فخر المناطقہ عمدۃ الادکیا استاذ الاساتذہ شارح بخاری حضرت علامہ مولانا غلام رسول صاحب رضوی شیخ الحدیث جامعہ رضویہ فیصل آباد۔ دنیا سنیت کے عظیم محقق پیر طریقت پیر شریعت شیخ القرآن ابو الحقائق علامہ عبد الغفور ہزاروی اپنی اکثر تقاریر میں فرمایا کرتے تھے کہ مولانا غلام رسول صاحب میرے گھر سے اور قابل احترام دوست ہیں کیونکہ وہ دور حاضر میں منطوق و فلسفہ کے بادشاہ اور شہنشاہ ہیں اور وہ موقع و محل کے مطابق نہایت ہی نوکھے و فرالے انداز سے منطوق و فلسفہ کے قواعد کا استعمال کرتے ہیں۔ آپ کا حلقہ درس اپنے استاد محترم سے وسیع ہے اور آپ کے تلامذہ کی تعداد بھی زیادہ ہے آپ کو عظیم اعزاز بھی حاصل ہے کہ آپ ایک وقت دو عظیم ترین شخصیات حضرت شیخ القرآن مرحوم اور محدث اعظم پاکستان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی نیابت کے فرائض با حسن و بجرہ سرانجام دے رہے ہیں۔ نیز آپ متعدد کتب کے مصنف و مترجم اور محشی بھی ہیں بخاری شریف کی شرح تفہیم البخاری ضخیم دس جلدوں میں آپ کا عظیم کارنامہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ان بزرگوں کا سایہ ہم پر ہمیشہ رکھے اور کائنات ان کے علوم و فیوض سے بہرہ ور ہوتی رہے آمین۔

اور تیسری شخصیت حضرت علامہ مولانا مفتی عبد الغفور صاحب بانی و متم و ناظم اعلیٰ جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر نزد گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور ہیں۔ جو نہایت ہی پاکیزہ اخلاق اور عالم با عمل ہیں۔

## حرفِ آخر

منطق کی اہمیت، افادیت، ضرورت اور اہم علوم ہونے سے انکار کی گنجائش نہیں۔ تفاسیر، شروح، احادیث، فقہ، اصول فقہ، عقائد، نحو اور علم معانی کتب میں منطق کے قواعد اور اصطلاحات کو کثرت سے استعمال کیا گیا ہے۔ ان اصطلاحات کے غلط اور بے عمل استعمال سے مسلمان دائرہ اسلام سے خارج بھی ہو سکتا ہے لہذا اگر کوئی متعامل عوام الناس پر اپنے جھوٹے علم کا رعب ڈالنے کے لئے یہ کہہ ڈالے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات دوسرے انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض ہے تو اس سے کفر لازم آتا ہے کیونکہ اس کا واضح ترین مفہوم یہ ہے کہ نبوت کی صفت کے ساتھ صرف حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات ہی متصف ہے اور دوسرے انبیاء کرام نبی نہیں ہیں انہیں ویسے ہی بطور مجاز نبی کہا جاتا ہے تو منطق



کی اصطلاح واسطہ فی العروض کو غلط اور بے محل استعمال کرنے سے دیگر انبیاء کرام علیہم السلام کی نبوت کا انکار لازم آیا جو کفر صریح ہے۔ لیکن اس کے باوجود دینی مدارس کے اساتذہ و طلبہ کا منطق و فلسفہ کی کتب اور ان کی مونثاتیوں میں اپنی عمر کا اکثر و اہم حصہ صرف کرنا بلکہ تالیف نہی کا ہو کر رہ جانا اور ان میں انہماک و اشتغال کی وجہ سے تفسیر و حدیث، اصول تفسیر و حدیث، فقہ اور اصول فقہ جیسے موضوعات و مقاصد کو پس پشت ڈالے رکھنا اور انہیں نظر انداز کرنا نہایت ناپسندیدگی اور غفلت شعاری ہی نہیں بلکہ جرم عظیم ہے اہل علم سے یہ بات مخفی نہیں کہ دینی مدارس میں جتنی زیادہ منطق و فلسفہ کی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں اتنی کتابیں تفسیر و حدیث، فقہ و اصول فقہ اور دیگر علوم میں سے کسی علم کی بھی نہیں پڑھائی جاتی ہیں۔ اس لئے میری ناقص رائے اور تجویز یہ ہے کہ ماہر اساتذہ مل کر منطق و فلسفہ کے قواعد اور اصطلاحات پر مشتمل ایک جامع اور مختصر کتاب پر اتفاق رائے کریں کیونکہ اس سے کم وقت میں زیادہ فوائد حاصل ہوں گے اور ضرورت بھی پوری ہو جائے گی۔

محمد گل احمد عقیقی مرکزی دارالعلوم اہل سنت و جماعت

جامعہ ریاض المدینہ جی ٹی روڈ

گوجرانوالہ

سربین چناری مظفر آباد آزاد کشمیر

۱۴۰۸ھ

۱۲/ربیع الاول

۸۷/۱۱/۷

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ وَنُسَلِّمُ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ وَ عَلٰی اٰلِہٖ وَاصْحَابِہٖ اٰجَمِیْنَ

قَوْلُهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَبْدَعَ الْاَفْلَاکَ وَالْاَرْضِیْنَ  
وَالصَّلٰوۃَ عَلٰی مَنْ کَانَ نَبِیًّا وَّ اَدَمَ بَیْنَ الْمَاءِ وَالطَّیْنِ وَ عَلٰی اٰلِہٖ وَاصْحَابِہٖ اٰجَمِیْنَ۔

(جہاں) حرف جار ہے اس کا چند معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں یہ استعانت کے لئے ہے یعنی باکے متعلق کے فاعل کا "صدر" فعل "میں" اس کے مدخل سے مد طلب کرنا پھر استعانت دو قسم ہے، ایک تو یہ ہے کہ فاعل سے فعل کا صدور باکے مدخل کی مدد کے بغیر ممکن ہی نہ ہو "جیسے کتبت بالقلم" میں نے قلم کی مدد سے لکھا۔ تو یہاں فاعل سے فعل کی تابت کا صدور قلم کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ دقلم سے مراد اگر کتابت ہے، دوسری قسم یہ ہے کہ فاعل سے فعل کا صدور یا کے مدخل کے بغیر ممکن تو ہو لیکن شرع شریف میں اس کا کوئی اعتبار نہ ہو۔ اور اس جگہ استعانت کی دوسری قسم مراد ہے۔ کیونکہ فعل تصنیف کا صدور اللہ تبارک و تعالیٰ کے اہم مبارک کے ذکر کے بغیر ممکن تو ہے لیکن شریعت مطہرہ میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ حدیث شریف میں مذکور ہے "کل امرؤی بال لہ" بید اباسم اللہ فہو قطع واجزم، یعنی ہر وہ بڑا کام ہتم بالشان جس کو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے بغیر شروع کیا جائے وہ ناقص اور بے برکت ہے گا۔ باکے متعلق فعل خاص ہے اور وہ تسمیہ کے بعد مقدر ہوگا تقدیر عبارت یہ ہے۔ مستعیثا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اصْطَفَ الْکِتَابَ دَائِمًا فِی الْاِبْتَدَ اَوَّلًا اَنْتَہَا "کہ میں اپنی کتاب تصنیف کرتا ہوں اس حال میں کہ میں ہمیشہ مد طلب کرنے والا ہوں اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام کے ساتھ کتاب کی ابتدا اور انتہا میں جو بہت مہربان رحمت والا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں با مصاحبت کیلئے ہو اور با مصاحبت کے بھی چند معانی آتے ہیں اور یہاں یہ بزرگ کے لئے ہے یعنی مصاحبت اور تلبس علی قصد البزرگ مراد ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے۔ متبرکاً بسم اللہ الرحمن الرحیم اصْطَفَ الْکِتَابَ دَائِمًا فِی الْاِبْتَدَ اَوَّلًا اَنْتَہَا یعنی میں اپنی کتاب تصنیف کرتا ہوں اس حال میں کہ میں بزرگ حاصل کرنے والا ہوں ہمیشہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام کے ساتھ جو بہت مہربان رحمت والا ہے اور یہاں یعنی باکے متعلق میں دوسرا قول یہ ہے کہ باکے متعلق فعل عام ہے اور اس قول کے مطابق اصْطَفَ کی جگہ اُشْرَع، اِبْتَدَا وغیرہ مقدر ہوگا۔







کی اصناف دنیا کی طرف کی جائے گی اور رحیم کی آخرت کی طرف کیونکہ دنیا میں رحمت کے افراد زیادہ ہیں اور آخرت میں رحمت کے افراد کم ہوں گے۔ یعنی دنیا میں مروتین کی تعداد زیادہ ہے کہ اس رحمت دنیا میں مومن و کافر بھی شامل ہیں بخلاف آخرت کے کہ اس میں مروتین کی تعداد کم ہوگی کیونکہ رحمت آخرت مروتین کے ساتھ مخصوص ہوگی اور اگر زیادتی بحسب الکلیفیت کا لحاظ ہو تو کم جائے گا یا رحمن الدنیا والآخرۃ ویا رحیم الدنیا۔ اس صورت پر ”رحمن“ کی اصناف دنیا و آخرت دونوں کی طرف ہوگی اور رحیم کی اصناف صرف دنیا کی طرف کیونکہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی ہیں تو رحیم کی اصناف آخرت کی طرف نہیں ہوگی اور دنیا کی نعمتیں چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی لہذا چھوٹی نعمتوں کا لحاظ کرتے ہوئے ”رحیم“ کی اصناف دنیا کی طرف ہو جائے گی۔ ترجمہ یوں ہوگا: اسے دنیا کی بڑی بڑی اور آخرت کی تمام نعمتیں عطا کرنے والے اور اسے دنیا کی چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا انعام کرنے والے: سوال جب ”الرحمن“ الرحیم سے ابلغ ہے تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس کو مؤخر لایا جائے تاکہ مقام الشاد والمدرج کا ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ صفت ادنیٰ سے صفت اعلیٰ کی طرف ترقی ہو لیکن یہاں معاملہ برعکس ہے جواب اول ”الرحمن“ زیادہ بحسب الکلیفیت کے لحاظ سے رحمت دنیا پر دلالت کرتا ہے اور ”الرحیم“ رحمت آخرت پر اور رحمت دنیا۔ رحمت آخرت پر مقدم ہے لہذا ”رحمت دنیا“ کے لفظ وال ”الرحمن“ کو بھی ذکر میں مقدم کر دیا رحمت آخرت کے لفظ وال ”الرحیم“ پر تاکہ دال کا وجود ذکر کی اس کے مدلول کے بعد طبی کے مطابق ہو جائے جواب دوم ”الرحمن“ اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ اللہ تبارک تعالیٰ کا غیر بالکل متصف نہیں ہو سکتا۔ اس علم کی طرح ہو گیا جو باری تعالیٰ کی ذات مقدسہ کے ساتھ نفس جو جیسے لفظ جلالت ”اللہ“ اور علم مقدم ہوتا ہے وصف پر لہذا الرحمن کو الرحیم پر مقدم کر دیا۔ سوال۔ تسمیہ میں ان اسماء شریفہ (اللہ۔ الرحمن۔ الرحیم) ہی کو کیوں ذکر کیا دیگر اسماء صفات الہیہ میں سے کسی اور کو کیوں نہ منتخب کیا گیا۔ جواب اہم جلالت ”اللہ“ یہ اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود ہے تمام اوصاف کمالہ کا جامع ہے اور الرحمن کا معنی ہے بڑی بڑی نعمتوں کا انعام کرنے والا اور الرحیم کا معنی ہے چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا انعام کرنے والا۔ تسمیہ میں ان اسماء ثلاثہ شریفہ کو ہی منتخب کر کے اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ عارف کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ تمام امور میں مستعان وہی ہو سکتا ہے جو معبود حقیقی ہو اور تمام نعمتیں دنیوی خواہ بڑی ہوں یا چھوٹی اور تمام اخروی نعمتیں عطا کرنے والا ہو تاکہ پورے طور پر یہ عارف اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جائے اور اس کی رسی کو مضبوطی سے تھام لے اور اس کا باطن غیر سے ہٹ کر اسی کے ذکر میں مشغول ہو جائے اور صرف اللہ تبارک و تعالیٰ سے استعانت کرے۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم میں اللہ تعالیٰ کے ”اسم“ سے استعانت و مصاحبت (یعنی تبرک) سے یہی تعلیم دی جا رہی ہے کہ بندہ مومن اپنے

تمام امور میں ان تمام وسائل اور وسائل سے استعانت کرے جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی عون و امداد کا مظہر قرار دیا ہے مخلوقات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے زیادہ قریب ہوگا وہ دوسروں کی نسبت عون و امداد کے مظہر ہونے میں اعلیٰ و ادلیٰ ہوگا۔ چونکہ انبیاء کرام و اولیاء مقام اپنے درجات و مراتب کے اعتبار سے شان مظہریت کے حامل ہوتے ہیں اس لئے ان سے استعانت کرنا بلاشبہ جائز ہے اور ان سے استعانت حقیقتہً اللہ تعالیٰ سے ہی استعانت ہے۔ مسئلہ استعانت کی مزید وضاحت حضرت صدر الافاضل مولانا سید نعیم الدین صاحب مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے جو آپ نے قرآن مجید کی آیت کریمہ ”ایاتک نعبد وایاتک نستعین“ کے تحت فرمایا ہے ”فرطے میں ایتاک نستعین“ میں یہ تعلیم فرمائی کہ استعانت خواہ بواسطہ ہو یا بے واسطہ ہر طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ حقیقی مستعان وہی ہے باقی آلات خدام و احباب وغیرہ سب عون الہی کے مظہر ہیں بندے کو چاہیے کہ اس پر نظر رکھے اور ہر چیز میں دست قدرت کو کا دکن دیکھے اس سے یہ سمجھنا کہ اولیاء و اہلبیاد سے مدد چاہنا شرک ہے عقیدہ باطلہ ہے کیونکہ مقرران حق کی امداد امداد الہی ہے۔ استعانت بالغیر نہیں۔ اسی آیت کریمہ کے تحت اسی مفہوم کو مولوی محمد الحسن صاحب ”دیوبندی“ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے لکھتے ہیں۔ اس آیت شریفہ سے معلوم ہوا کہ اس کی ذات پاک کے سوا کسی سے حقیقت میں مدد مانگنی بالکل ناجائز ہے ہاں اگر مقبول بندے کو محض واسطہ رحمت الہی اور غیر مستقل سمجھ کر استعانت ظاہری اس سے کی جائے تو یہ جائز ہے کہ یہ استعانت درحقیقت اللہ تعالیٰ سے ہی استعانت ہے انتہی۔ اب آپ ذرا غور اور توجہ سے ملاحظہ فرمائیں تو دونوں عبارتوں کا ایک ہی مفہوم دہرایا گیا ہے۔

الحمد لله۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے ساتھ برکت حاصل کرنے کے بعد الحمد لله سے اس لئے شروع کیا ہے کہ غیر الکلام (قرآن کریم) کی اقتداء اور حدیث غیر الانام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعمیل اور السلف والخلف کے اجماع کی موافقت ہو جائے (السلف والخلف کا اس پر اجماع ہے کہ جب تسمیہ اور تحمید دونوں جمع ہوں تو تسمیہ کو تقدیم حاصل ہوگی) نیز جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ پر مسائل منطقہ کا فیضان فرمایا اور وہ قدرت عظام فرمائی جس سے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ایک بہت مفید عمدہ اور جامع کتاب لکھی تو اس انعام پر اللہ تعالیٰ کا شکریہ ادا کیا جس کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ادا کرنے کے لئے کہا الحمد لله۔ سوال امر ذی بال کو شروع کرنے کے بارے دو حدیثیں مروی ہیں حدیث تسمیہ کل امر ذی بال لا یبدن اذیہ لیسما اللہ الرحمن الرحیم فوا قلع۔ اور حدیث تحمید کل امر ذی بال لم یبدن اذیہ لیسما اللہ الرحمن الرحیم فوا قلع۔ اور ان دونوں میں تعارض ہے جو اس امر کو واجب قرار دیتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک حدیث پر بھی فہوا قلع اجزم۔ اور ان دونوں میں تعارض ہے جو اس امر کو واجب قرار دیتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک حدیث پر بھی







اس نے حمد کو خارج کر دیا کیونکہ حمد جمیل اختیاری پر ہی ہوتی ہے اور "علی قصد التعظیم" سے مستتر خارج ہو گیا اور "مہر تعلق بالنعمة او بغیرھا" سے شکر خارج ہو گیا کیونکہ یہ انعام کے مقابلہ میں ہی ہوتا ہے۔ حمد اور مدح میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ مدح اعم ہے اور حمد اخص ہے یعنی ہر حمد ضروری طور پر مدح ہوگی اور یہ ضروری نہیں کہ ہر مدح حمد بھی ہو جیسے مدحت علیٰ صفائہا میں نے موتی کی صفائی پر اس کی مدح کی، تو کہہ سکتے ہیں لیکن حمدات اللہ علی صفائہا میں نے موتی کی صفائی پر اس کی حمد کی، نہیں کہہ سکتے۔ بعض کے نزدیک حمد اور مدح میں کوئی فرق نہیں جس طرح جمیل اختیاری و جمیل غیر اختیاری دونوں کو عام ہے اسی طرح حمد بھی جمیل اختیاری و غیر اختیاری دونوں کو عام ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد "وعسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا" اور حدیث شریف (دعا بعد الاذان) میں ہے "والیبعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ" اور مقام میں نہ شعور ہے نہ ارادہ "الشکر" فعل مہمی عن تعظیم المنعم لکونہ بنعمہا سواء کان باللسان او بالجنان او بالادکان۔ شکر اس فعل (امر) کو کہتے ہیں جس سے منعم کی بحیثیت منعم ہونے کے تعظیم کا اظہار ہوتا ہو یہ فعل زبان سے ہو یا دل سے یا دیگر اعضاء سے۔ حمد و مدح اور شکر کی تعلیقات سے یہ امر واضح ہو رہا ہے کہ حمد و مدح کا مورد صرف زبان ہے کہ حمد و مدح کا صدور و مطلقا سے ہوتا ہے اور ان دونوں کا متعلق عام ہے کبھی نعمت ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔ اور شکر کا مورد عام ہوتا ہے کہ اس کا صدور زبان سے دل و دیگر اعضاء سے ہوتا ہے، اور اس کا متعلق صرف نعمت ہوتی ہے۔ تو اس بناء پر حمد و مدح۔ شکر سے مورد کے اعتبار سے اخص اور متعلق کے اعتبار سے اعم ہیں اور شکر۔ حمد و مدح دونوں سے متعلق کے اعتبار سے اخص اور مورد کے اعتبار سے اعم ہے۔ پس حمد و مدح ایک طرف اور شکر ایک طرف ان میں عموم خصوص من و جمہر کی نسبت ہوگی ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوں گے۔ اگر انعام کے مقابلہ زبان سے تعریف ہو تو اس صورت میں حمد و مدح و شکر متحقق ہیں اور یہ مادہ اجتماعی ہے اور اگر انعام کے مقابلہ زبان سے تعریف نہ ہو بلکہ دل یا دیگر اعضاء سے ہو۔ تو اس صورت میں شکر تو متحقق ہے اور حمد و مدح نہیں اور یہ مادہ افتراقی من جمستہ الشکر ہے اور اگر غیر انعام کے زبان سے تعریف ہو۔ تو اس صورت میں حمد و مدح متحقق ہیں اور شکر نہیں یہ دوسرا مادہ افتراقی ہے من جمستہ الحمد والمدح۔ تنبیہ۔ خطبہ میں حمد کا اعلیٰ فرد مراد ہوتا ہے اور حمد کا اعلیٰ فرد ہی ہوتا ہے جو شکر کے مجامع ہوتا ہے یعنی مادہ اجتماع۔

"لہ" اس میں لام حرف جار ہوائے استحقاق یا اختصاص ہے اور اسم جلالہ (اللہ) مذہب صحیح پر اس ذات واجب الوجود بالذات کا علم ہے جو تمام صفات کمالہ کو اصلانہ جامع ہے اور معبود بالحق ہے۔ پس اگر کوئی شخص یہ اعتقاد رکھے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا غیر واجب الوجود بالذات ہے یا صفات کمالہ مثل علم قدرہ وغیر ذلک، کے ساتھ اصلانہ منفعت ہے یا معبود بالحق ہے تو وہ شکر

ہے خاصہ دنیا والاخرہ۔ پس حقیقت شکر خوب سمجھ لینی چاہیے اور ان خاصہ میں سے نہ ہونا چاہیے جو بغیر علم کے اہل اسلام پر شکر و کفر اور بدعت کا حکم کرتے ہیں نعوذ باللہ العظیم منهم۔

قرآن ابداع۔ یہ ابداع "باب افعال" سے ماضی مطلق کا صیغہ ہے۔ اور ابداع کا لغوی معنی ہے نور اور دن بیشالی یعنی کسی نئی چیز کو پیدا کرنا جس کی پہلے کوئی مثال موجود نہ ہو۔ اور اس کا اصطلاحی معنی ہے "ایجاد شیء من غیر سبق مادۃ" یعنی کسی نئی چیز کو بغیر سبق مادہ کے عدم سے وجود میں لانا۔

قرآن الافلاک۔ یہ فلک کی جمع ہے اور فلک کا معنی آسمان ہے۔

قرآن الارضین۔ یہ ارض کی جمع ہے اور ارض ام جنس ہے جس کی اصل ارض ہے کیونکہ اس کی تصغیر ارضۃ ہے جس سے اس کے اصل کا پتہ چلتا ہے۔ ترجمہ یہ ہوا۔ تمام تعریفیں اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے سات آسمانوں اور سات زمینوں کو بغیر سبق مادہ کے پیدا کیا ہے۔ سوال مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات کمالہ میں سے صفت "ابداع" کو کیوں اختیار فرمایا ہے؟ جواب۔ جب آسمانوں اور زمینوں کا عجیب اور حکم نظام اور حسن ترتیب پر بغیر سبق مادہ کے پیدا کرنا باوجود ان کے نہایت عظیم العظم ہونے کے نہایت ہی عجیب تر تھا تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات کمالہ میں سے صفت ابداع کو اختیار فرمایا۔ نیز صفت ابداع کی لطیفہ کنایت باقی صفات کمالہ پر دلالت بھی ہے۔ سوال۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "الذی ابداع الافلاک والارضین" سے اللہ تعالیٰ کا صرف السموات والارضین کا مبدع ہونا معلوم ہوتا ہے حالانکہ جس طرح اللہ تعالیٰ السموات والارضین کا مبدع ہے اسی طرح السموات والارضین کے درمیان میں جو مخلوق ہے اس کا مبدع بھی اللہ تبارک و تعالیٰ ہی ہے۔ جواب۔ السموات بمنزلہ آباد کے ہیں اور الارضین بمنزلہ اموات کے اور جو کچھ ان کے درمیان ہے وہ بمنزلہ اولاد و نتاج کے ہے تو جب اللہ تعالیٰ کا السموات والارضین کے لئے مبدع اور خالق ہونا معلوم ہو گیا تو پھر جو کچھ ان کے درمیان ہے ان کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ بطریق اولیٰ مبدع اور خالق ہوگا تو گو یا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے کنایتیوں کو کما الحمد للہ الذی خلق العالم کلمۃ۔ اور کنایتہ تعریف سے ابلغ ہوتا ہے۔ فائدہ لا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے السموات والارضین کی بجائے الافلاک والارضین کو اختیار فرمایا کہ اس امر کی طرف لطیف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح الافلاک والارضین کے حروف سات سات ہیں اسی طرح یہ خود بھی سات سات ہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے سورۃ الطلاق میں فرمایا ہے۔ "اللہ الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلہن۔ ترجمہ اللہ تبارک و تعالیٰ وہ ہے جس نے سات آسمان پیدا



فرماتے اور زمین کو بھی انہی کی مانند تو اس ارشاد باری تعالیٰ سے ظاہر ہے کہ الافلاک اور الارضین میں سے ہر ایک سات عدد ہے افلاک سات اور زمینیں بھی سات ہیں۔ تفسیر ضیاء القرآن سورة الطلاق میں ہے کہ اس آیت مبارکہ کے تحت بعض مفسرین نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک قول نقل کیا ہے۔ آپ نے کہا فی کل ارض آدم کا دم و نوح کنوح و بنی کنیکم اس کے ترجمہ علامہ ابی الحیان اندلسی بحر محیط میں لکھتے ہیں ”وعن ابن عباس من رواية الواقدي الكذاب وهذا حديث لا يثبت في وضعه۔ کہ یہ قول واقدی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور واقدی کو کذاب ہے۔ اور یہ وہ حدیث ہے جس کا موضوع ہونے میں کوئی شک نہیں انتہی۔ تو وہ بعض کتابیں جن کی بنیاد ہی اس اثر مذکور پر ہے ان کی کیا اہمیت رہ جاتی ہے لہذا احیاً بعض کتابوں سے کلیۃً اجتہاد ضروری ہے۔

قوله الصلوة۔ یہ باب تفصیل کا اسم مصدر ہے۔ یعنی یہ تفصیل کا اسم ہے اس کا اصل ضلوة یا ضلوة تھا۔ معنی کے قاعدے داؤ کو الف سے بدل دیا تو صلوات ہو گیا۔ اور صلوات کا چار معانی میں استعمال ہوتا ہے (۱) رحمت کا ملکہ (۲) دعا (۳) استفادہ (۴) تسبیح۔ اگر صلوات کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف ہو یعنی اس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہو تو اس کا معنی رحمت کا ملکہ یعنی فضل و احسان ہے اور اگر اس کی نسبت انسان کی طرف ہو تو اس کا معنی دعا یعنی طلب رحمت ہے اور اگر اس کی نسبت ملائکہ کی طرف ہو تو اس کا معنی استفادہ ہے اور اگر اس کی نسبت وحوش و طیور کی طرف ہو تو اس کا معنی تسبیح ہے اور یہاں ہماری طرف سے الٹی کلمہ التؤات الرحیم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر صلوات کے معنی دعا یعنی طلب رحمت کے ہیں بایں طور کہ ہم رب العالمین کی بارگاہ میں دعا مانگتے ہیں کہ اے اللہ العالمین تری بے پایاں رحمتیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ہمیشہ نازل ہوتیں رہیں اور آپ کی شریعت مطہرہ اطراف عالم میں پھیلے اور روز قیامت تک باقی رہے اور آخرت میں عاصیوں کے حق میں آپ کی شفاعت کو شرب قبولیت عطا ہو اور آپ مقام محمود اور وسیلہ پر فائز رہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے درجات کو الٰہی مالا نہایت لے رخصت و بلندی حاصل رہے آمین۔

قوله نبیاً۔ نبیؐ بروزن فیصل صیغہ صفت مشتبہ ہے اس کے مصدر میں دو قول ہیں اول یہ ہے کہ نبیؐ کا مصدر زمانہ یا نبوۃ محمود الام ہے جس کا معنی ہے اللہ تعالیٰ کے امام سے غیب کی خبریں بتانا۔ آئندہ کی پیشگوئی کرنا۔ اور حضرت الامام الفقیہ العاصی الخاقانی فی الفضل عیاض رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنی کتاب ”الشفاعۃ“ میں نبوۃ کی تفسیر بایں طور فرمائی ہے۔ ہی الاطلاع علی الغیب۔ اس قول اول پر نبیؐ کی اصل نبیؐ بروزن فیصل ہے خطیبہ کے قاعدہ کی زد سے اس کا ہمزہ یا سے بدل دیا اور پھر یا کا یا میں ادغام کیا تو نبیؐ ہو گیا۔

اب اس میں دو احتمال ہیں (۱) نبیؐ بروزن فیصل یعنی اسم فاعل ہو تو اس کا معنی خبر عن الغیب ہے اور التجہ میں ہے البقی الخبر عن الغیب۔ یعنی نبیؐ کا معنی ہے غیب کی خبریں بتانے والا۔ آئندہ کی سچی پیشگوئی کرنے والا۔ اب نبیؐ کی وجہ تسمیہ بالکل ظاہر ہے کہ نبیؐ کو نبیؐ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے امام و اطلاع سے غیب کی خبریں بتاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو احکام شرع سے باخبر کرتا ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ نبیؐ بروزن فیصل یعنی اسم مفعول ہو تو اس کا معنی التجہ عن الغیب ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ سے غیب کی خبر دیا گیا اس احتمال پر نبیؐ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نبیؐ کو نبیؐ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے غیب کی خبریں دیا گیا ہے۔ قول ثانی یہ ہے کہ نبیؐ کا مصدر نبوۃ یا نبوۃ ناقص دادی ہے جس کا معنی ادفعار ہے اس قول پر نبیؐ کی اصل نبیو بروزن فیصل ہے تو ”سین“ کے قاعدہ کی زد سے داؤ کو یا سے بدل دیا اور پھر یا کو یا میں ادغام کیا تو نبیؐ ہو گیا۔ اب اس میں دو احتمال ہیں یہ لازمی ہوگا یا متعدی اگر لازمی ہو تو پھر اس صورت پر نبیؐ کا معنی موقع یکسر العاد ہے یعنی بلند ہونے والا یعنی نبیؐ بروزن فیصل یعنی اسم فاعل ہے۔ تو اس احتمال پر نبیؐ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نبیؐ کو نبیؐ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ تمام مخلوق خدا سے بلند اور رفعت والا ہوتا ہے۔ دوسرا احتمال یہ تھا کہ یہ متعدی ہو تو اس احتمال پر پھر دو صورتیں ہیں (۱) نبیؐ بروزن فیصل یعنی اسم فاعل ہو یا نبیؐ بروزن فیصل یعنی اسم مفعول ہو پہلی صورت پر نبیؐ کا معنی دفع یعنی بلند کرنے والا ہوگا۔ تو پھر نبیؐ کو نبیؐ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بھی اپنے متبعین اور اپنے فرمانبرداروں کے درجات کو بلند کرتا ہے۔ اور اگر نبیؐ بروزن فیصل یعنی اسم مفعول ہو تو نبیؐ کا معنی مرفوع ہوگا یعنی بلند کیا گیا اور نبیؐ کو نبیؐ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کو بھی تمام مخلوق خدا سے بلند کیا گیا ہوتا ہے۔ یہ بیان تو لفظ ”نبیؐ“ کے مشتق ہونے کی صورت پر تھا۔ بعض نے ”نبیؐ“ کو جاد کہا ہے تو اس صورت پر نبیؐ کا معنی طریق واضح ہوگا۔ علامہ الخانی سے منقول ہے کہ النبیؐ کا معنی الطریق الواضح ہے یعنی روشن راستہ۔ تو اس صورت پر وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نبیؐ کو نبیؐ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا راستہ اور وسیلہ ہوتا ہے اس لئے نبیؐ کو نبیؐ کہتے ہیں۔ فائدہ۔ علامہ کرام کا اس بارے اختلاف ہے کہ آیا نبیؐ در رسول کا ایک معنی ہے یا دو علیحدہ علیحدہ معنی ہیں۔ اس بارے الشفا للفاضل عیاض رحمۃ اللہ تعالیٰ میں تین قول مذکور ہیں۔ قول اول یہ ہے کہ نبیؐ در رسول دونوں کا ایک ہی معنی ہے جس کا اصل انبا یعنی اخبار یعنی خبر دینا ہے۔ اس قول کے قائلین کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک سے ہے ”وما ارسلنا بعذر قبلك من رسول ولا نبی الا یتہ توجہہ اور اے نبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم ہم نے آپ سے پہلے جتنے نبیؐ اور رسول بھیجے الٰہی آخرہ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت مبارکہ میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے نبیؐ در رسول دونوں کے لئے معارف ارسال کو ثابت کیا ہے جس سے یہ امر عیاں ہے کہ ہر رسول نبیؐ ہوتا ہے اور ہر نبیؐ رسول ہوتا ہے۔ قول ثانی یہ ہے کہ نبیؐ در رسول میں عموم



خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ نبی و رسول دونوں اس نوحۃ میں جمع ہو جاتے ہیں جس کی تعبیر یوں کی گئی ہے النبوة علی الاطلاق  
 علی الغیب والاعلام بخواص النبوة یعنی نبوت وہ غیب پر اطلاع اور خصوصیات نبوت کا اعلام ہے۔ تو یہ مادہ نوحۃ  
 ہے اور رسول کے لئے وہ رسالت ملحوظ ہوتی ہے جس کی تعبیر یہ ہے "وهو الامر بالانذار والاعلام" کہ ارسال وہ ہے  
 جس میں ڈرانے اور خبردار کرنے کا حکم ہو تو یہ مادہ افتراقی من جہۃ الرسول ہے۔ اور چونکہ نبی میں وہ رسالت ملحوظ نہیں جس میں قضا  
 اور اعلام کا حکم ہو تو یہ مادہ افتراقی من جہۃ النبی ہے۔ ان کا استدلال بھی اسی آیت مبارکہ سے ہے یاں طور کہ اس آیت مبارکہ میں  
 ورسول دونوں کو وہ علیحدہ علیحدہ اسموں کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اگر یہ دونوں ایک ہی شئی ہوں تو یہ تکرار ہوگا اور کلام بیلیغ میں تکرار کی  
 مستحسن امر نہیں ہے تو انہوں نے آیت مبارکہ کے یہ معنی بیان کئے ہیں۔ اے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہم نے آپ سے پہلے نبی  
 رسول امت کی طرف بھیجے یا جتنے نبی امت کی طرف بھیجے الخ اور بعض نے رسول میں تعمیم اس طرح بیان کی ہے کہ رسول کا اطلاق ہر  
 پر بھی ہوتا ہے بخلاف نبی کے۔ قول ثالث۔ جمہور علماء کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ نبی و رسول کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔  
 النبی اعم اور الرسول اخص ہے کیونکہ نبی کی تعریف ہے۔ هو انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق بتبلیغ الاحکام یعنی نبی ہر  
 انسان کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف اپنے احکام کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو عام ازیں کہ وہ صاحب کتاب ہو یا نہ ہو۔  
 رسول کی تعریف یہ ہے۔ هو انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق بتبلیغ الاحکام وانزل علیہ الکتاب۔ یعنی رسول اس  
 انسان کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کی طرف اپنے احکام کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو اور اس پر کتاب نازل فرمائی ہو یعنی  
 نبی کتاب اور نبی شریعت لے کر آئے۔ اس سے یہ امر ظاہر ہے کہ ہر رسول نبی ضرور ہوتا ہے اور یہ ضروری نہیں کہ ہر نبی رسول بھی ہو۔  
 تنبیہ چونکہ مندرجہ بالا نبی و رسول کی تعریفوں پر اشکالات وارد ہوتے تھے گو ان کے ازالہ کی حتی الوسع کوشش کی گئی ہے جن کا بیان  
 مطلوبات میں ہے اس لئے علامہ محمد رحیمی بن عبد اللہ الاکینی الرومی نے اپنے حاشیہ "العقد النامی علی المجامی" میں فرمایا ہے:  
 فالاصوب فی وجہ الفرق بینہما ان النبی من ادعی الیہ ولو فی النعم سواہ امر بتبلیغ الاحکام اولم یؤمر  
 والرسول من ادعی الیہ امر بہ بکتاب لہ وشریعتہ مستقلة او بکتاب من تقدر مذ وشریعتہ۔ یعنی اصوب یہ ہے  
 کہ نبی و رسول میں فرق اس طرح بیان کیا جائے کہ نبی وہ ہوتا ہے جس کی طرف وحی اترے اگرچہ نوم میں خواہ وہ تبلیغ احکام کے ساتھ یا  
 ہو یا نہ ہو۔ اور رسول وہ ہوتا ہے جس کی طرف وحی اترے اور وہ تبلیغ احکام کے ساتھ یا ہو یا نہ ہو اپنی کتاب اور شریعت مستقلاً کے ساتھ یا  
 اپنے سے پہلے کی کتاب و شریعت کے ساتھ ہذا۔

وآدم بین الماء والظین۔ اس میں حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد مبارک کی طرف تیلیغ  
 ہے جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ آپ کب سے نبی ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد  
 فرمایا کنت نبیاً و آدم بین السروح والجسد رواہ الحاكم وابن الجبان واللفظ للترمذی۔ تو متن کا ترجمہ یہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ  
 کی رحمت کاملہ نازل ہو اس ذات مقدسہ پر جو نبی ہو چکے تھے حالانکہ آدم پانی اور مٹی کے درمیان تھے۔ یعنی حضرت آدم علی نبینا وعلیہ  
 الصلوٰۃ والسلام ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے تھے۔

سوال مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اللہ تبارک و تعالیٰ کی حمد کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر صلوٰۃ کا ذکر کیوں کیا ہے؟  
 اللہ تعالیٰ کی تحمید کے بعد تصلیہ کے ذکر کی چند وجوہ ہیں۔ الاول حدیث شریف ہے کل امر ذی ہال لا یبد اذ فیہ محمد اللہ  
 والصلوٰۃ علی فہو قطع رواہ ابو یوسف المذنبی (النہر اس) ترجمہ حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس امر ذی  
 شان کو اللہ تعالیٰ کی حمد اور مجھ پر درود پاک سے شروع ذکر کیا جائے وہ بے برکت ہوتا ہے اور تصنیف و تالیف بھی ایک اہم امر ہے تو  
 مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث شریف پر عمل کرتے ہوئے تحمید کے بعد تصلیہ کا ذکر کیا ہے تاکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی تصنیف  
 بے برکت ہونے سے محفوظ رہے۔ الثانی خطبات میں اللہ تبارک و تعالیٰ کے ذکر کے بعد حضور پر نور شافع یوم النشور کا ذکر کرنا یہ  
 سنت ماثورہ عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم والسلف ہے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اسی سنت پر عمل پیرا ہیں۔ الثالث چونکہ  
 تصنیف و تالیف امور عظمہ اور امور عظیمہ میں سے ایک اہم اور اعظم امر ہے اس کے لئے کسی مفتاح کی ضرورت ہے جس سے امر  
 تصنیف سہل ہو جائے اور صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بڑے بڑے مشکل کام آسان ہو جاتے ہیں (جیسا کہ حدیث  
 شریف اور صحاح امت کے تجربات سے ثابت ہے) تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحمید کے بعد تصلیہ کا ذکر کر کے اپنے امر  
 تصنیف میں سہولت اور آسانی پیدا کی ہے۔ الرابع حدیث شریف ہے: من صلی علی فی کتاب لم تنزل الملائکہ  
 تستغفر لہ ما دام اسمی فی الکتاب۔ ترجمہ۔ حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کسی کتاب  
 میں مجھ پر درود پاک پڑھتا ہے جب تک میرا نام اس کتاب میں مرقوم رہتا ہے فرشتے اس کے لئے استغفار کرتے رہتے ہیں  
 اس لئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرنے کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود پاک پڑھا اور  
 لکھا ہے۔ (تنبیہ۔ ہذا الحدیث وان کان ضعیف الاسناد کن الحدیث الضعیف یعمل بہ فی الفضائل) الخ  
 الخامس اللہ تعالیٰ کی ذات مقدسہ مبداء فیاض ہے۔ مسائل علیہ کا فیضان بھی اسی کی طرف سے ہوتا ہے اور مصنف



رحمہ اللہ تعالیٰ اس فیضان کا اکتساب کرنے والے ہیں اور افادہ و استفادہ کے لئے ضروری ہے کہ مفیض اور مستفیض کے درمیان کوئی مناسبت ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نہایت ہی تقدس اور منزہ میں ہے اور نفس انسانی کو دور اور پستی میں ہے تو افادہ اور استفادہ کیسے ہو سکتا ہے۔ لہذا مبداء فیاض سے فیضان کے اکتساب کے لئے واسطہ ذوق بین دجہ تجر و نورانیت و جہۃ بشریت (جو ضروری ہوا جو جہۃ تجر و نورانیت سے فیض حاصل کرے اور جہۃ بشریت سے مخلوق خدا کو فیضیاب کرے اور وہ واسطہ فائز و خلیفۃ اللہ فی العالمین حضرت محمد مصطفیٰ احمد غنی صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم ہیں کیونکہ آپ ہی تجلی اول و نور کامل ہیں جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا قد جادکم من ادلہ نور و کتاب مبین۔ اور آپ صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم کی ذات مقدسہ ادناس بشریت سے منزہ ہے تو آپ جہۃ تجر و نورانیت سے مبداء فیاض سے اکتساب فیض کرتے ہیں اور جہۃ بشریت (اس صورت بشریت) سے مخلوق خدا کو فیضیاب فرماتے ہیں جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے انا انا فام واللہ یعلم (رواہ البخاری) اللہ تبارک و تعالیٰ عطا فرماتے ہیں اور میں تقسیم کرتا ہوں۔

رحمہ اللہ سے اصل اُدھر مخلوق میں شامل : خواص اس برزخ کبریٰ میں تھا حرف مشد کا : اس لئے مصنف نے حضور پر نور شافع یوم النور صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم کا شکریہ ادا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد آپ صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم پر درد و پاک چڑھا کیونکہ اللہ تعالیٰ سے مقاصد و مادیات کے حصول کے لئے آپ صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم کی ذات مقدسہ وسیلہ واسطہ ہے۔

قرآن و علی آلہ و اصحابہ اجمعین۔ چونکہ آل پاک اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ و علی آلہ وسلم منبع المعارف و العلوم سے ہم تک کمالات علمیہ و عملیہ کے وصول کے وسائل ہیں اس لئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کا شکریہ ادا کرنے کے لئے دعا کرتے ہوئے کہا و علی آلہ و اصحابہ اجمعین۔ ترجمہ۔ اور اللہ تعالیٰ کی رحمت کا طہ نازل ہو آپ صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم کی تمام آل پاک اور تمام صحابہ کرام پر۔ "آل" اسم جمع ہے۔ مشہور یہ ہے کہ آل اصل اصل ہے بایں دلیل کہ اس کی تصغیر اھیل آتی ہے اور تصغیر اسماء کو ان کے اصل کی طرف رو کر دیتی ہے۔ پھر کثرت استعمال کی وجہ سے تخففاً ہٹا کہ ہجر سے بدل دیا پھر اس کے قاعدہ کی رو سے ال ہو گیا اور امام کسائی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ آل کا اصل اول ہے کیونکہ آپ کہتے ہیں کہ میں نے ایک فصیح اعرابی کو آل کی تصغیر میں اویل اور اصل کی تصغیر میں اھیل کہتے ہوئے سنا ہے۔ آل اور اصل میں چند وجوہ سے فرق ہے۔ الاول۔ آل کا مضاف الیہ غیر ذی العقول نہیں ہوتا پس اس

نہیں کہا جاتا آل البیت۔ آل المعصر۔ آل الاسلام بخلاف اھل کے کہ اس کے مضاف الیہ غیر ذی العقول ہوتا صحیح ہے لہذا اھل البیت۔ اھل المعصر۔ اھل الاسلام کتا درست ہے۔ الثانی آل کا مضاف الیہ صرف صاحب شرافت ہی ہوگا خواہ وہ شرافت و جہانی ہو جیسے آل سید المرسلین صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم یا فقط نبوی ہو جیسے آل فرعون للذاک حجام کتا درست نہیں ہے اور اھل حجام درست ہے۔ الثالث آل کی مضاف اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی پس آل اللہ کتا درست نہیں ہوگا بخلاف اھل کے کہ اس کی مضاف اللہ تعالیٰ کی طرف درست ہے لہذا اھل اللہ کہا جاتا ہے۔ السراج آل کما مضاف الیہ صرف مذکور ہی ہوگا بخلاف اھل کے کہ اس کا مضاف الیہ مذکور و مؤنث دونوں کو عام ہے لہذا آل فاطمہ کتا درست نہیں اور اھل فاطمہ کتا درست ہے۔

اس مقام پر ایک مشورہ اعتراض ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم کی آل پاک کے درمیان لفظ علی کو ذکر کر کے حدیث شریف کی مخالفت کی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم کا ارشاد ہے۔ من فصل بینی و بین آلی بغی فعلیہ کذا و کذا۔ یعنی جس نے میرے درمیان آلی کے درمیان کلمہ علی کے ساتھ فصل کیا اس پر ایسا ایسا ہے۔

اس اعتراض کا جواب چند وجوہ سے ہے۔ الاول حضرت علامہ علی القاری رحمہ اللہ الباری فرماتے ہیں کہ یہ قول من فصل بینی و بین آلی بغی فعلیہ کذا و کذا "باطل ہے اس کی کوئی اصل نہیں ہے بلکہ یہ فرقہ شیعہ کی مخفیات (مخفی ہوتی باتوں) سے ہے۔ الثانی بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ حدیث شریف کا مطلب یہ ہے کہ حضور پر نور صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس نے میرے اور میری آل کے درمیان کلمہ علی کے ساتھ فرق کیا بایں طور کہ مجھ پر صلوة و سلام کے وقت میرے نام کے ساتھ کلمہ علی کو ذکر کرے اور میری آل کے ساتھ کلمہ علی کو ذکر کرے اس پر ایسا ایسا ہے کیونکہ اصل کلمہ علی تاکید کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے ترک سے وہ تاکید فوت ہو جاتی اور اس معنی پر دلیل یہ ہے کہ صحیح روایت میں مذکور ہے کہ حضرت کعب رضی اللہ عنہ بن عمر فرماتے ہیں کہ ہم نے یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے باگاہ رسالت میں عرض کیا یا رسول خدا ہم کس طرح آپ پر درود بھیجیں تو آپ صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم نے فرمایا۔ قولا اللہم صلی علی محمد و علی محمد الی آخر الحدیث۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم کی آل پاک کے درمیان کلمہ علی سے فرق کرنا منوع ہے لہذا جب حضور صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم کے ذکر کے وقت کلمہ علی کو ذکر کیا



جائے تو آل پاک کے ذکر کے ساتھ بھی کلمہ علی کو ذکر کیا جائے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے اور کلمہ علی کو ترک نہ کیا جائے۔  
 الثالث۔ حدیث مذکور میں کلمہ علی مشدود ایسا ہے اور اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ وہ شخص جس نے یہ گمان کیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد۔ آل نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نہیں ہے اور میرے اور میری آل کے درمیان حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ فصل و جدائی کی (جیسا کہ خواجہ کہتے ہیں) پس اُس پر ایسا ایسا ہے۔

جس آل پر درود پاک پڑھا گیا ہے اُس کے مصداق میں چند اقوال ہیں (۱) ہواشم (۲) آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ازواج مطہرات اور اولاد پاک (۳) آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اتباع۔ اگر تیسرا قول مراد لیا جائے تو پھر اس کے بعد اصحاب کا ذکر انحصار بعد التیم کے قبیل سے ہوگا۔

قولہ اصحاب۔ یہ صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار ظاہر کی جمع ہے جیسا کہ سبکی نے تصریح کی ہے اور العلماء مسعودی بن عمر المقطب بسعد الدین النقیانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے شرح کشاف میں اپنے خیال کا اظہار کرتے ہوئے کہا ہے کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر ثابت نہیں بلکہ اصحاب صحیح کسر الحام کی جمع ہے جو کہ صاحب کا مخفف ہے یا مقطب بسکون نامی جمع ہے جیسے اہمار مہر کی جمع ہے اور اس صورت پر اس کے مفرد کی جگہ لفظ الصحابی کا استعمال ہوتا ہے اور الصحابی بالفتح یہ صحابی کی طرف منسوب ہے اور الصحابہ یہ مصدر بمعنی الصبۃ ہے مگر اس کا استعمال الاصحاب کے معنی میں ہوتا ہے اور محدثین کے نزدیک صحابی وہ ہے جس نے ایمان کی حالت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اُسے دیکھا ہو اور اُس کا ایمان پر ہی خاتمہ ہوا خواہ وہ انسان ہو یا جن۔

وبعد فہذا عدۃ فصول فی علم المیزان لا بدّ من حفظها وضبطها لمن اراد ان یتذکر من ادلی الاذہان وعلی اللہ التوکل وهو المستعان

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے علم منطق کے طالبین کو اس رسالہ سہلہ نافعہ کے حفظ و ضبط کرنے کی ترغیب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امور ثلاثہ (یعنی تسمیہ و تحمید و صلوٰۃ) کے بعد پس یہ (یعنی مسائل مرتبہ حاضرہ ذہن) چند فصول علم منطق میں ہیں ان کا حفظ ضبط کرنا اُس شخص کے لئے ضروری ہے جو ادلی الاذہان سے یاد کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہی پر توکل یعنی تکیہ و اعتماد ہے اور اسی سے مدد مطلوب ہے۔

ابحاش۔ قولہ وبعد۔ یہ ظروف زمانیہ سے ہے اس کو ظرف مکان کے لئے مستعار لیا گیا اس کا استعمال تین طریقہ سے ہوتا ہے (۱) اس کا مضاف الیہ مذکور ہوگا (۲) یا اس کا مضاف الیہ محذوف نسبتاً منسباً ہوگا یعنی نہ جہیں ہوگا اور نہ نیت میں (۳) یا اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا یعنی جہ میں نہیں ہوگا اور نیت میں ہوگا (۴) یا بعد پہلے دونوں طریقوں پر معرب ہوگا اور تیسرے طریقہ پر مبنی علی التضم ہوگا اور یہاں چونکہ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے (یعنی تسمیہ و حمد و صلوٰۃ) لہذا یہ مبنی علی التضم ہوگا۔  
 قولہ فہذا۔ اس مقام پر یہ مشہور بحث ہے کہ آیا بعد کے بعد جو قائم ہوتی ہے اُس کو لفظ امّا کے جواب میں لایا جاتا ہے اور یہاں تو لفظ امّا مذکور ہی نہیں تو یہ قائم کیسی ہے۔

جواب۔ اس اشکال کا چند وجوہ سے جواب ہے۔ الاول۔ یہ قائم تو ضم آما کی بنا پر ہے اور توہم آما کا معنی یہ ہے کہ چونکہ خطبات میں اس مقام پر لفظ آما کو کثرت سے ذکر کیا جاتا ہے اور یہاں یہ مذکور نہیں ہے لہذا غیر مذکور کو مذکور گمان کر کے فاکو لایا گیا۔ الثانی۔ یہ قائم تقدیر آما کی بنا پر ہے یعنی واؤ کے بعد لفظ آما مقدمہ ہے فاکو اس کے جواب میں لایا گیا ہے۔  
 الثالث۔ یہاں واؤ۔ آما کے قائم مقام ہے یعنی لفظ آما کو حذف کیا گیا اور اس کے عوض واؤ لے آئے پس یہ واؤ عطف کے لئے نہیں بلکہ آما کے معنی میں ہے اس وجہ سے فاکو لایا گیا۔ الرابع۔ یہ فادہ دائرہ ہے اس کو اس امر پر تنبیہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ کلمہ بعد اپنے مابعد کی طرف مضاف نہیں ہے بلکہ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اور یہ مبنی علی التضم ہے۔  
 الخامس۔ یہاں ظرف۔ فاکو شرط کے قائم مقام ہے اس وجہ سے فاکو لایا گیا ہے پس معنی یہ ہوگا لا تمینا و حمدنا و صلینا فہذا الخ



السادس۔ یہ فائدہ لیل کے لئے ہے تقریر عبارت یہ ہے واحضر بعد التسمیة والحمد والصلوة ما سباق فہذا  
 السالغ۔ یہاں ظن شرط کے قائم مقام ہے اس لئے اس کے جواب میں فائدہ کو لایا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک  
 میں ہے "واذ لم یهدوا بہ فسیقولون ہذا الایۃ" ان مندرجہ بالا وجوہ میں سے دو سابع کو حضرت علامہ فخر علیہ الرحمہ نے  
 مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہ نے اظہر اور اولیٰ قرار دیا ہے جس کا تفصیلی بیان آپ کے "الحاشیہ علی تفسیر البیضاوی"  
 اور "الحاشیہ علی النبیانی" میں موجود ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول فہذہ میں ہاتھ نہ تھکے اور وہ اسم اشارہ مؤنث ہے اور  
 اسم اشارہ کا اشارہ الیہ وہ مسائل مرتبہ ہیں جو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ذہن میں حاضر و موجود ہیں خواہ غلطہ الحاقیہ ہو یا ابتدائی۔  
 قولہ علی لا مدۃ تشدید الدال ہے اس کا معنی "جماعت" "چند" ہے کہا جاتا ہے عندی عدد کاتب میرے پاس چند کتابیں ہیں۔  
 قولہ من اولی الاذہان۔ یہاں ارادہ کا بیان ہے پس اولی الاذہان سے مراد تلامذہ ہیں یا من اولی الاذہان "یتذکرہ"  
 کے متعلق ہے اور یتذکرہ کسر اخذ اور تعلیم کے معنی کو متفق ہے اب من سے مراد متعلم اور اولی الاذہان سے مراد اُستاد ہیں اور الاذہان  
 ذہن کی جمع ہے اور ذہن انسان کی اُس قوت کو کہتے ہیں جس میں اشیاء کی صورتیں حاصل ہوتی ہیں جیسا کہ آئینہ میں فرق یہ ہے کہ آئینہ  
 میں صرف اُن اشیاء کی صورتیں حاصل ہوتی ہیں جو نظر آسکیں اور ذہن میں مبہرات و محسوسات اور تمام معقولات کی صورتیں حاصل  
 ہو سکتی ہیں اور اسی قوت کو قوت دنا کہ اور قوت مد کہ بھی کہتے ہیں اور کبھی اس کو عقل اور نفس سے بھی تعبیر کرتے ہیں پہلی صورت یعنی جب  
 "من اولی الاذہان" لمن ارادہ کا بیان ہو پھر ترجمہ ہو گا اور امور ثلاثہ یعنی تسمیہ و حمد و صلوة کے بعد پس یہ (یعنی مسائل مرتبہ حاضرہ ذہن)  
 چند فصول علم منطقی میں ہیں کہ ان کا حفظ و ضبط کرنا اُس شخص کے لئے ضروری ہے جو اولی الاذہان سے ہے اور یاد کرنے کا ارادہ رکھتا  
 ہے اور اللہ تعالیٰ ہی پر توکل عکیدہ و اعتماد ہے اور اُس سے مدد مطلوب ہے اور دوسری صورت (یعنی جب "من اولی الاذہان" یتذکرہ کے  
 متعلق ہو پھر ترجمہ ہو گا۔ اور امور ثلاثہ کے بعد پس یہ چند فصول علم منطقی میں ہیں کہ ان کا حفظ و ضبط کرنا اُس شخص کے لئے ضروری ہے جو یاد کرنے  
 کا ارادہ رکھتا ہے۔ ورنہ لیکر وہ سیکھنے والا ہے۔ اولی الاذہان سے اور اللہ تعالیٰ ہی پر توکل یعنی عکیدہ و اعتماد ہے اور اسی سے مدد مطلوب ہے۔  
 قولہ و علی اللہ التوکل و هو المستعان۔ اس میں عربی کو افادہ صحر کے لئے مقدم کیا گیا ہے کیونکہ درحقیقت توکل صرف  
 اللہ تعالیٰ پر ہو سکتا ہے اور غیر اللہ پر اعتماد و ثور اور صلا ہے۔ باقی انبیاء کرام اور اولیاء اللہ سے استمداد و استعانت و رازا اصل اللہ تعالیٰ  
 سے ہی استعانت و استمداد ہے کیونکہ یہ مظاہر عربی الہی ہیں جیسا کہ تسمیہ کے بیان میں گذرا۔

مقدمہ۔ اعلم ان العلم یطلق علی معانٍ احداھا حصول صورۃ الشئی  
 فی العقل ثانیہا الصورۃ الحاصلہ من الشئی عند العقل ثالثہا الحاضر  
 عند المدرک رابعاً قبول النفس لتلك الصورۃ خامسہا الاضافۃ  
 الحاصلۃ بین العالم والعلوم۔

تقریر۔ اس امر پر تو تمام کا اتفاق ہے کہ علم کو تسمیہ و حمد و افشاء انکشاف کا نام ہے وہ تصور بھی ہوتا ہے اور تصدیق بھی بدی بھی اور  
 نظری بھی کا سب بھی اور مکتب بھی اور المطابقت مع العلوم والا مطابقت معہ کے ساتھ منصف بھی ہوتا ہے لیکن اس کی تفسیر میں  
 اختلاف ہے جس کے تحت میں تیرہ مذہب ہو گئے ہیں ان میں سے چھ مذہب مشہور ہیں جن میں سے پانچ مذاہب کا ذکر کرتے  
 ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا "اعلم ان العلم الحکم کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے۔ اول "علم وہ شئی کی صورت  
 کا عقل وقت مدکہ میں حاصل ہوتا ہے۔ دوم علم وہ صورت ہے جو عقل کے نزدیک شئی سے حاصل ہونے والی ہے۔ سوم علم  
 وہ شئی ہے جو مدرک کے نزدیک حاضر ہے۔ چہر سوم علم وہ نفس کا اس صورت کو قبول کرنا ہے۔ پنجم علم وہ اضافت ہے جو  
 عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہے اور معنی ششم جو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر نہیں فرمایا، یہ ہے کہ علم مالیتہ اور اکیہ کا نام  
 ہے جس کو فارسی میں دانش کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

ابحاث۔ قولہ "مقدمہ" اس مقام پر چند ضروری ابحاث ہیں الاول "مقدمہ" بکسر الدال ہے یا بفتح الدال؟  
 جواب کی تقریر سے پہلے تہیداً یہ امر ذہن نشین رہے کہ "مقدمہ" قدم سے مشتق ہے اور قدم کبھی لازمی استعمال کیا جاتا ہے یعنی  
 قدم معنی تقدم تفصیل بمعنی تفعل جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ہے یا ایہا الذین آمنوا لا تقصدوا  
 بین یدی اللہ ورسولہ۔ ترجمہ۔ اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آگے نہ بڑھو  
 اور کبھی متعدی استعمال کیا جاتا ہے جیسے اس شعر میں ہے قدّم لنفسک قبل موتک صالحاً واعمل فلیس الی الخلوۃ سبیل  
 ترجمہ۔ اپنے مرنے سے پہلے اپنے نفس کے لئے نیکی آگے بھیج اور اچھے عمل کر کیونکہ دنیا میں ہمیشہ رہنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ اور



قدم فعل لازم سے اتم فاعل "مقدم" ہے یعنی ذات مقدمہ لفظ مقدمہ کو لشکر کے ہر ادا دل دستہ کے لئے اتم قرار دے دیا گیا ہے اس میں تاو صفتیت سے اسیت کی طرف نقل کرنے کی بنا پر ہے پھر لفظ مقدمہ کو مقدمہ الجیش (وہ جماعت جو لشکر کے آگے آگے چلے) سے مقدمہ العلم یا مقدمہ الکتاب کے لئے نقل کر لیا گیا اور وہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح مقدمہ الجیش - لشکر کے آگے آگے چلے اسی طرح مقدمہ العلم اور مقدمہ الکتاب ابتداء میں اور مقاصد سے پہلے ہوتا ہے تو اس نقل کی صورت میں مقدمہ العلم اور مقدمہ الکتاب پر لفظ مقدمہ کا اطلاق صحیح ہوگا اور اگر لفظ مقدمہ کو مقدمہ الجیش سے مقدمہ العلم یا مقدمہ الکتاب کے لئے مستعار لیا گیا ہو تو پھر مقدمہ العلم اور مقدمہ الکتاب پر لفظ مقدمہ کا اطلاق مجازی ہوگا۔ اب اس تمہید کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ لفظ "مقدمہ" کو دونوں طرح پر درست ہے بکسر الدال اور فتح الدال اگر بکسر الدال پڑھا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ "مقدمہ" قدم لانی یعنی قدم سے مشتق ہو یعنی وہ معانی یا الفاظ جو مقدمہ میں ہیں جو استحصال تقدم بذات خود مقدمہ ہیں۔ تو اس صورت پر کسر ہی متعین ہے اور اس بنا پر یہ یعنی جب مقدمہ کو قدم یعنی تقدم سے مشتق قرار دیا جائے انحرشی نے "الفائی" میں کہا ہے الفتح خلف ای باطل۔ اور اس صورت یہ ہے کہ مقدمہ قدم فعل متعدی سے مشتق ہو۔ بایں معنی کہ یہ معانی اپنے الفاظ کو تلفظ میں آگے کرنے والے ہیں یا اس وجہ سے کہ یہ معانی اپنے عالم کو اس شخص پر مقدمہ کرتے ہیں جو ان کو نہیں جانتا و فیہ مافیہ۔ اور اگر "مقدمہ" کو بفتح الدال پڑھا جائے تو اس صورت پر مقدمہ قدم فعل متعدی سے مشتق ہوگا۔

الثانی - لفظ "مقدمہ" ترکیب کے اعتبار سے کیا ہے؟ جواب لفظ مقدمہ ترکیب میں مبتداء محذوف کی خبر ہے ای "هذه مقدمہ" یا مبتداء ہے اور اس کی خبر محذوف ہے ای "مقدمہ اذکر" اس دوسری صورت پر یہ اعتراض ہے کہ مقدمہ نکر محض ہے اور نکر کا مبتداء واقع ہونا درست نہیں ہے۔ جواب مقدمہ پر توین تعظیم کی ہے ای مقدمہ عظمتہ اذکر۔

الثالث - مقدمہ دو قسم ہے (۱) "مقدمہ العلم" (۲) مقدمہ الکتاب "مقدمہ الکتاب کلام مخصوص کے اس مجموعہ کو کہتے ہیں جو مقصود سے پہلے اس بنا پر لایا جاتا ہے کہ مقصود اس مجموعہ کلام کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اور مقصود کے لئے اس کا ذکر کرنا نافع ہوگا مقدمہ الکتاب چونکہ کتاب کا حصہ اور جز ہوتا ہے اس لئے کتاب میں جو سات احتمالات "مشورہ" پیدا ہوتے ہیں وہی اس میں نقل کیے ہیں وہ سات احتمالات یہ ہیں (۱) الفاظ سے عبارت ہو (۲) یا معانی سے (۳) یا نقوش سے (۴) یا الفاظ و معانی سے (۵) یا الفاظ نقوش سے (۶) یا معانی و نقوش سے (۷) یا الفاظ و معانی و نقوش سے۔ اور "مقدمہ العلم" وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو۔ اس میں تین اقسام کا بیان ہوتا ہے (۱) علم کا تصور یعنی رسم العلم (۲) تصدیق بموضوعیتہ الموضوع (۳) تصدیق بالغائیۃ سوال شروع

فی العلم ان امور ثلاثہ پر موقوف نہیں وہ ان امور ثلاثہ کے بغیر بھی مستحق ہو جاتا ہے کیونکہ شروع فی العلم کے لئے علم کا تصور بوجہ ما اور تصدیق بقائیدہ ما ہی کافی ہے لہذا ان امور ثلاثہ یعنی رسم العلم - تصدیق بموضوعیتہ الموضوع - تصدیق بالغائیۃ کا نام مقدمہ العلم رکھنا درست نہیں ہے۔ اس سوال کا چند وجوہ سے جواب دیا جاتا ہے۔ الاول توقف کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک لولا لا لا متنع ای لولا لا الموقوف علیہ لا متنع الموقوف۔ جیسے علم کے تصور بوجہ ما اور تصدیق بقائیدہ ما کا ادراک دوسرا توقف بمعنی صحیح لدخول الفاد ای اذا وجد الموقوف علیہ صحیح دخول الفاد علی الموقوف جیسے اذا وجد المرأۃ فوجد الملك۔ اور مقدمہ العلم کی تعریف میں توقف کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی اذا وجد الامور الثلاثہ فوجد الشرع فی العلم۔ الثانی - شروع فی العلم میں ایک قید (علی وجہ البصیرۃ الکاملہ) ملحوظ ہے تو شروع فی العلم سے مراد شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملہ ہے یعنی مقدمہ العلم وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا بطریق بصیرت کاملہ موقوف ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملہ ان امور ثلاثہ پر موقوف ہے۔ الثالث - ہمیں یہ تسلیم ہے کہ شروع فی العلم تصور بوجہ ما اور تصدیق بقائیدہ ما پر موقوف ہے لیکن علم کا تصور بوجہ ما اور تصدیق بقائیدہ ما عام ہیں کیونکہ علم کا تصور بوجہ ما اس علم کی ہر تعریف میں اور تصدیق بقائیدہ ما اس علم کے ہر فائدہ میں مستحق ہے، اور ان کے متعدد افراد ہیں اور عام کا تحقق فرد خاص کے ضمن میں ہی ہو سکتا ہے لہذا ہم نے ان کے متعدد افراد میں سے اس فرد کو اختیار کرنے کی وجہ ترجیح کی ہے؟ جواب - تصور بوجہ ما اور تصدیق بقائیدہ ما کے متعدد افراد میں سے اس فرد کو اختیار کرنے کے لئے ایک مرجع تو ہمارا ارادہ ہے۔ جیسے ایک شخص کے منزل مقصود پر پہنچنے کے دو راستے ہوں اور وہ ایک کو اختیار کرے گا اگرچہ اس کو دوسرا راستہ بھی منزل مقصود پر پہنچا دیتا ہے تو یہاں ایک راستہ کو اختیار کرنے میں اس کا ارادہ مرجع ہے لہذا ترجیح بلا مرجع نہیں۔ اور دوسرا مرجع چند فوائد کا حصول ہے ان میں سے ایک فائدہ یہ ہے کہ علم کے تصور پر ہم سے اس علم کے جمیع مسائل پر اجمالاً اطلاع حاصل ہو جاتی ہے اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ علم کی غرض غایت کی معرفت (میانہ الذہن عن البعث) یعنی عبث کی طلب سے بچنے کا فائدہ دیتی ہے۔ اور تیسرا فائدہ یہ ہے کہ جب اس علم کا موضوع ذکر کیا جائے گا تو یہ علم دوسرے علوم سے متنازع ہو جائے گا۔

قولہ اعلم ان العلم اربع - اس مقام پر چند امور قابل غور ہیں۔ الاول مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ "مقدمہ" میں پہلے حاجت الی المنطق کا بیان فرمانا چاہتے ہیں چونکہ حاجت الی المنطق کا بیان علم کی تقسیم الی التصورات و التصدیق پر موقوف تھا اور علم کی تقسیم علم کی تعریف پر موقوف تھی لہذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پہلے علم کی تعریف یعنی علم کے معانی کا بیان فرمایا پھر اس کی تقسیم



الی التصور والتصديق بيان فرمائی اور اس کے بعد حاجت الی المنطق کا بیان فرمایا (بایں طوط کہ علم دو قسم ہے تصور اور تصدیق) ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں بدیہی اور نظری اور نظری کو بدیہی سے نظر و فکر کے ساتھ حاصل کرتے ہیں اور نظر و فکر میں خطا بھی واقع ہو جاتی ہے لہذا کوئی ایسا قانون ہونا چاہیے جس کی رعایت کرنا ذہن کو خطا سے بچائے اور وہ قانون یہ ہے۔ تو اس تقسیم سے حاجت الی المنطق کا بیان بخوبی ہو گیا۔ سوال۔ مقدمہ میں تو امور ثلاثہ (دعیم منطق۔ غایت۔ موضوع) ذکر ہوئے ہونا چاہیے۔ حالانکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ مقدمہ میں حاجت الی المنطق کا بیان شروع فرمایا ہے۔ جواب۔ ان امور ثلاثہ میں دو امر بدیہی غایت منطق اور دعیم منطق (حاجت الی المنطق کے بیان سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ غایت منطق تو اس وجہ سے معلوم ہو جاتی ہے کہ بیان حاجت الی المنطق کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ لوگ کس چیز میں منطق کی طرف محتاج ہیں پس جس چیز میں منطق ہوگی وہی چیز اس کی غرض و غایت ہے اور وہ یہاں صیانتہ الذہن عن الخطا یعنی فکر ہے یعنی ذہن کو نظر و فکر میں خطا سے بچانا۔ اور دعیم منطق بیان حاجت الی المنطق سے اس وجہ سے معلوم ہو جاتی ہے کہ جب بیان حاجت الی المنطق سے منطق کی معرفت معلوم ہوئی تو علم منطق کی معرفت اس غایت کے ساتھ حاصل ہو جائے گی اور غایت منطق کا خاصہ ہے تو منطق کی معرفت خاصہ کے ساتھ ہوئی اور علم منطق کی تعریف اس کے خاصہ کے ساتھ یہی اس کا تصور برسم ہے (یعنی منطق وہ ایک قانون ہے جس کی رعایت کرنا ذہن کو نظر و فکر میں غلطی سے بچائے) تو معلوم ہوا کہ بیان حاجت الی المنطق سے غایت منطق اور دعیم منطق دونوں کا بیان ہو جاتا ہے (ہاں غایت منطق کا بیان صراحتاً ہے اور دعیم منطق کا بیان ضمناً ہے)

الثانی "العلم" بدیہی ہے یا نظری؟ اس بار سے تین مذہب ہیں۔ (۱) امام رازی رحمہ اللہ بادی فرماتے ہیں کہ علم بدیہی ہے اور اس کی تحدید متعین ہے اور جو علم کے نظری ہونے کے قائل ہیں ان کا اس بار سے اختلاف ہے کہ آیا اس کی تحدید ممکن ہے یا مختصراً ہے۔ (۲) حضرت امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ علم نظری ہے لیکن اس کی تحدید مختصراً ہے اور جو احکام اور بعض مشکلیں کہتے ہیں کہ علم نظری ہے اور اس کی تحدید سہل ہے اور ان تمام کلاس پر اتفاق ہے کہ علم جو کہ مشاد انکشاف کا نام ہے وہ تصدیق بھی ہوتا ہے اور تصدیق بھی بدیہی اور نظری بھی کا سبب بھی اور مقتضی بھی اور المطابقت مع المعلوم والامطابقت معہ کے ساتھ متصف بھی ہوتا ہے لیکن انہوں نے اس کی تعریف و تعینی میں اختلاف کیا ہے جس کے نتیجہ میں تیرہ مذہب ہو گئے (جن کا تفصیلی ذکر اور ان کی وجہ ضبط الامام العلام فخر الحکام والمکملین علی الحدیث العلم الحاج للمنطق والحکمة۔ الاستاذ المطلق شیخنا العلام محمد فضل حق المشید العمری الحنفی الخیر آبادی نعمہ اللہ بالایامی) کے حاشیہ علی شرح السلم للقاضی مبارک میں ملاحظہ فرمائیں) ان میں سے چھ مذہب مشہور ہیں پانچ متنی میں مذکور ہیں

اور چھنا قول یہ ہے کہ علم حالت ادراک کو کہتے ہیں جس کو فارسی میں دانش کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ تنبیہ جب ہمیں کسی چیز کا علم آتا ہے تو اس وقت چند امور متحقق ہوتے ہیں (۱) الصورة المحاصلة من الشئ عند العقل (۲) حصول تلك الصورة (بالمعنى المصدري) فی العقل (۳) قبول النفس لتلك الصورة (۴) الاضافة المحاصلة بین العالم والمعلوم تو ان امور اربعہ میں سے کسی و کسی نے ان میں سے ایک کو اختیار کر کے مستقل مذہب بنالیا باقی رہا الحاضر عند المدرک تو اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ شاید یہ اور الصورة المحاصلة من الشئ عند العقل ایک ہی ہو۔

الثالث۔ یہ نزاع فلفی ہے یا معنوی؟ اس کے متعلق شمس العلماء حضرت العلام مولانا عبدالحی الخیر آبادی قدس سرہ نے اپنی شرح مرقات میں فرمایا ہے کہ یہ نزاع معنوی ہے یہ نزاع فلفی نہیں ہے کما ملق۔

قوله۔ احدھا حصول صورة الشئ فی العقل۔ یہ قول صاحب افق مبین کا ہے جو میر باقر داماد کے نام سے مشہور ہے اس قول پر شمس العلماء حضرت العلام محمد عبدالحی العمری الخیر آبادی قدس سرہ نے شرح مرقات میں چند وجوہ سے اشکال اور کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ علم جو کہ مشاد انکشاف ہے اس کا اس معنی یعنی حصول صورة الشئ فی العقل پر اطلاق غلط سے خالی نہیں ہے اولاً علم یہ حقیقتہ واقعہ محصلہ ہے اور حصول یہ معنی اعتباری انتزاعی ہے (کیونکہ یہ صورة اور عقل کے درمیان ایک نسبت ہے) اور انتزعات کا انتزاع سے پہلے اپنے مناشی کے سوا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا پس حقیقتہً اک کا مشاد انتزاع ہی "علم" بمعنی مشاد انکشاف ہے ذیہ خود "حصول الصورة" ورنہ لازم آئے گا کہ علم امر انتزاعی اعتباری ہو جو کہ منترج کے انتزاع اور معتبر کے اعتبار پر موقوف ہوتا ہے۔

ثانیاً۔ اگر علم بمعنی مشاد انکشاف کا اس معنی پر اطلاق کیا جائے تو لازم آئے گا کہ علم مقولات ہی سے خارج ہو جائے اس لئے کہ حصول وجود کی طرح امور عامہ سے ہے اور امور عامہ بساط ذہنیہ ہونے کی وجہ سے مقولات سے خارج ہیں اگرچہ یہ اعراض ہیں۔ اس کے بعد علامہ خیر آبادی فرماتے ہیں کہ ہماری اس تقریر سے اس قول مشہور کا منصف بھی ظاہر ہو گیا جو یہ ہے کہ اگر علم کا معنی حصول صورة الشئ فی العقل ہو تو اس وقت علم مقولہ اضافت سے ہوگا۔ اس مقام پر حضرت استاذ الاساتذہ امام المنقول رئیس المعقول مولانا الحاج عطاء محمد بند یا لوی زیدت مکارم نے فرمایا کہ علم اس معنی پر مقولہ اضافت کے تحت داخل ہے اور جو یہ کہا گیا ہے کہ امور عامہ بساط ذہنیہ ہونے کی وجہ سے مقولات سے خارج ہیں تو بساط ذہنیہ کا مقولات سے خارج ہونے کا معنی یہ ہے کہ یہ مقولات ان بساط ذہنیہ کے ذاتیات نہیں ہیں جیسا کہ فصول الجواهر جو ابھرتے ہیں باوجود اس کے کہ جوہر ان کے لئے ذاتی نہیں ہے وہ تسلسل لازم آئے گا پس جس طرح جوہر فصول الجواهر کے لئے عرض عام ہے ایسے ہی تقدیر مذکور پر اضافہ علم کے لئے



عرض عام ہے۔ اس مذہب (ای حصول صورتہ اشئی) ص

**قولہ وثانیہا الصورة الحاصلة من الشئی عند العقل**۔ یہ مذہب اُن حکماء کا ہے جو اشیاء کے ذہنی کے قائل ہیں۔ ان حکماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ ذہن میں خود اشیاء حاصل ہوتی ہیں یا ان کے اشیاء۔ بعض تو یہ کہتے ہیں کہ ذہن میں خود اشیاء حاصل ہوتی ہیں اور ذہن میں خود اشیاء کے حاصل ہونے کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ذہن میں شئی کی تصویر کلیہ حاصل ہوتی ہے بایں طور کہ اگر اس کا وجود خارج میں ہو تو بعینہ وہی شئی ہوگی پس اس مذہب پر صورتہ حاصل یہ دی صورتہ کے ساتھ ماہیت میں متحد ہوتی ہے اور شخص کے لحاظ سے متاثر۔ اس کو حصول الاشیاء بالنسبہ فی الذہن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور بعض کا قول یہ ہے کہ ذہن میں شئی کا مثیل اور شبیہ حاصل ہوتا ہے پس اس مذہب پر الصورة الحاصلة من الشئی عند العقل یہ شئی کا مثیل اور شبیہ ہوتا ہے اور شئی کے متاثر۔ اس کو حصول الاشیاء بالمشابہ فی الذہن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں (اور یہی حق ہے) پھر جو حکماء حصول الاشیاء بالنسبہ کے قائل ہیں انہوں نے علم کا معنی الصورة الحاصلة من الشئی عند العقل بیان کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ علم کو مقولہ کیف سے بھی ملتے ہیں۔ تو ان کے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ اس مذہب پر علم اپنے معلوم کے ساتھ متحد ہوا تو پھر علم مطلقاً مقولہ کیف سے نہیں ہو سکتا کیونکہ جو ہر کی صورت بھی جو ہر ہوتی ہے تو لازم آئے گا کہ ایک ہی حقیقت متعین یعنی جو ہر و کیف کے تحت داخل ہو۔ اس اعتراض کا جواب الاستاذ المطلق والامام المدق حضرت مولانا عطاء محمد بندہ یالوی دامت برکاتہم العالیہ نے مرحمت فرمایا کہ اس مذہب پر علم دو قسم ہے الصورة اور حالت ادراکیہ۔ پہلی قسم یعنی الصورة کیسی مقولہ معینہ کے تحت نہیں ہوتی بلکہ اپنے معلوم کے مقولہ کے تابع ہوتی ہے اور جو دوسری قسم ہے یعنی حالت ادراکیہ یہ مقولہ کیف سے ہے لہذا اب کوئی اعتراض نہیں ہے اس لئے کہ جو علم معنی الصورة الحاصلة من الشئی عند العقل کے قائل ہیں ان کے نزدیک علم مقولہ کیف سے اس وقت ہے جب علم بمعنی حالیہ ادراکیہ ہو۔ والتفصیل فی الخواشی الزاہدیہ علی الرسالة القلیبیہ وغیرہا۔

ص ۱ پر ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ "صورة الشئی" سے متبادریہ ہے کہ وہ شئی کی واقعی صورت ہو اسی واقعی صورتہ کی اصناف شئی کی طرف ہو سکتی ہے اس متبادر کے لحاظ سے جبل مرکب دائرہ علم سے نکل گیا حالانکہ منطقیین اس کو اقسام علم سے شمار کرتے ہیں۔ اس مذہب پر ایک اشکال یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ اس تعریف کی دوسرے جزئیات مادیہ کا علم نکل گیا کیونکہ ان کا ارتسام عقل میں نہیں ہوتا بلکہ حواس میں ہوتا ہے۔ عقل میں ارتسام حیاتی جزئیات مجرّدہ کا ہوتا ہے۔ ماخوذ از رسالہ العلم والمعلوم مصنفہ حضرت العلامة مولانا معین الدین امجدی رحمۃ اللہ علیہ۔

**قولہ ثالثہا الحاضر عند المدرك**۔ یعنی علم وہ شئی ہے جو مدرك کے پاس حاضر ہو۔ حضرت استاذ الاساتذہ

حک المدین الحاج الحافظ مولانا عطاء محمد بندہ یالوی برکاتہم العالیہ نے فرمایا کہ علم کے اسی معنی کے بارے میں تدریج المدققین حضرت حضرت محب اللہ البہاری رحمۃ اللہ الباری نے "سلم العلوم" میں فرمایا "نعم تنقیح حقیقہ عصر جبراً۔ یعنی علم معنی مذکورہ کیسی مقولہ معینہ کے تحت داخل نہیں ہے بلکہ کبھی تو بالکل کسی مقولہ کے تحت داخل ہی نہیں ہوتا جیسے علم باری تعالیٰ عز و جہ۔ حضرت العلامة محمد عبدالحق الخیر آبادی شرح مرقات میں فرماتے ہیں کہ یہ معنی علم حضوری و حصولی اور علم بالکثر و کم اور علم بالوجود و بوجہ سببی کو شامل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔ اگر مدرك کے نزدیک نفس شئی بغیر توسط صورتہ کے حاضر ہو تو یہ علم حضوری ہے اور یہ علم اپنے معلوم کا معین ہوتا ہے۔ اور اگر مدرك کے نزدیک شئی کی صورت حاضر ہو تو یہ علم حصولی ہے پھر علم حضوری اور حصولی میں سے ہر ایک دو قسم ہے۔ حضوری قدیم۔ حضوری حادث۔ حصولی قدیم۔ حصولی حادث۔ حضوری قدیم وہ ہوتا ہے جس کا عالم قدیم ہو جیسے باری عز و جہ کا علم تمامی اشیاء اور علم مجردات یعنی ملائکہ کو فقط اپنی ذات و صفات کا علم (عند الحکماء) اور علم حضوری حادث وہ ہوتا ہے جس کا عالم حادث ہو جیسے ہم کو فقط اپنی ذات و صفات کا علم اور علم حصولی قدیم وہ ہوتا ہے جس کا عالم قدیم ہو جیسے ملائکہ یعنی مقول عشرہ کا علم اپنی ذات و صفات کے ماسوا کا اور علم حصولی حادث وہ ہوتا ہے جس کا عالم حادث ہو جیسے ہمارا علم اپنی ذات و صفات کے ماسوا کا پھر اگر علم حصولی میں شئی کے ذاتیات اس کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ (آئینہ) ہیں تو یہ علم بالکثر ہے اور اگر شئی کے ذاتیات حاصل اس کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ نہیں ہیں یا شئی بنفسہ حاصل ہے تو یہ علم بکثر ہے اور اسی طرح اگر شئی کے لئے اس کے عرضیات مرآۃ ہیں تو یہ علم بالوجہ ہے ورنہ علم بوجہ ہے یہاں متعدد ابکات ہیں اگر ذوق ہو تو شرح مرقات، للفاضل الخیر آبادی میں ملاحظہ فرمائیں۔

**قولہ قبول النفس لتلك الصورة**۔ یعنی علم وہ نفس ناطقہ کا اس صورت کو قبول کرنا ہے۔ مشہور یہ ہے کہ علم اس معنی پر مقولہ انفعال سے ہے اس پر محقق علی الاطلاق المعلم الرابع للمنطق مولانا فضل حق الخیر آبادی قدس سرہ نے یہ اشکال وارد کیا ہے کہ مقولہ انفعال "التأثر والتجردی" (تقبولاً تقبلاً اثر قبول کرنا) سے عبارت ہے اور قبول النفس لتلك الصورة اس باب سے نہیں ہے۔ اور فخر المدین زبدۃ المدققین مولانا الحاج عطاء محمد (بندہ یالوی) دامت برکاتہم العالیہ نے فرمایا کہ یہ مذہب ضعیف نحیف ہے اگر اس پر اعتراض وارد ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔ ممکن ہے کہ اس اشکال کے ازالہ میں یوں کہا جائے کہ معلوم میں دن بدن زیادتی ہوتی رہتی ہے پس جب نفس ناطقہ ایک صورت کو قبول کرتا ہے پھر دوسری صورت کو پھر تیسری صورت کو ثم شتم تو قبول تدبیراً منقطع ہو جاتا ہے اگرچہ یہ قبول تدریجی ایک ہی صورت میں متحقق نہیں ہوتا اور حضرت شمس العلماء مولانا محمد عبدالحق الخیر آبادی



فرماتے ہیں کہ علم تفسیر مذکور پر معنی اعتباری ہوگا حالانکہ علم بمعنی "مشاد انکشاف" حقیقتہً واقعیتہً محصلہ ہے۔

قوله الاضافة المحاصلة بين العالم والمعلوم۔ یعنی علم وہ اضافت ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان ہونے والی ہے۔ یہ مذہب جمہور متکلمین کی طرف منسوب ہے۔ اس معنی پر کئی وجوہ سے اعتراض ہوتا ہے اولاً ہماری گفتگو اس پر ہے جو حقیقتہً "مشاد انکشاف" ہے اور اضافت تو امر انتزاعی ہے یہ مشاد انکشاف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی مگر بایں معنی مشاد انکشاف ہے کہ اس کا مشاد انتزاع۔ مشاد انکشاف ہے کیونکہ انتزاعیات کا اپنا تحقق بذات خود تو ہوتا نہیں ان کا تحقق بالمشائی کے تحقق سے ہوتا ہے تو پھر مشاد انکشاف درحقیقت اس اضافت کا مشاد انتزاع ہوا نہ کہ یہ خود مشاد انکشاف ہے۔ ثانیاً اضافت دو چیزوں میں متعلقہ ہوتی ہے اور معلوم کبھی اعیان میں معدوم بھی ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ اس کے ساتھ علم کا وجود ہو۔ ثالثاً۔ اس صورت پر علم معدوم محض سے عبارت ہوگا۔ اس مقام پر وحید العصر فرید الدہر حضرت العلامة مولانا الحاج محمد (بندیلوی) مظلہ العالی نے فرمایا کہ متکلمین کے نزدیک درحقیقت علم صفت بسیطہ ذات اضافت ہے لیکن جب کشف (افشاں) پر موقوف تھا اور اضافت کو کشف میں دخل قوی تھا تو جمہور متکلمین نے علی سبیل القاطعہ کہہ دیا العلم اضافت ہے اور متکلمین نے تحقیق میں انہوں نے تسامح سے احتراز کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ العلم صفت بسیطہ ذات اضافت ہے اور وہ ہے جس کو حالت ادراک کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور یہ بالکل صحیح و تحقیق امر ہے۔ البتہ چونکہ جمہور متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں اس وجہ سے ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض سے ہو جائے گا جبکہ اعیان میں معلوم معدوم ہو۔ اس مقام پر الاستاذ المحقق حضرت العلامة الحاج مولانا علامہ بندیلوی مظلہ العالی نے فرمایا یہ اعتراض علم ممکن میں وارد نہیں ہوتا کیونکہ تمام صورتوں میں محفوظ اور کتاب والاثبات میں موجود ہیں۔

محمد اشرف غفرلہ

مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ گھوڑے شاہ روڈ

بیچ پیر نزد گوجہ پورہ باغبانپورہ - لاہور

وهو ينقسم على قسمين احدهما يقال له التصور وثانيهما يعبر عنه بالتصديق اما التصور فهو الادراك الخالي عن الحكم والمراد بالحكم نسبت امر الى امر اخر ايجاباً او سلباً وان شئت قلت ايقاعاً او انتزاعاً وقد يفسر الحكم بوقوع النسبته اولاً وقوعها كما اذا تصورت زيداً واحداً من دون أن تثبت القيام لسيد او تسلبه عنه۔

تقریر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ علم کے معانی اور اس کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان فرماتے ہیں کہ علم (جو مطلق حصولی و حصولی حادث ہے) دو قسم ہے ان میں سے ایک کو تصور کہنا جاتا ہے اور دوسرے کو تصدیق کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ دو دونوں قسموں کا اجمالی بیان تھا۔ اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ قسم اول کا تفصیلی بیان کرتے ہوئے اس کی تعریف بیان فرماتے ہیں کہ تصور وہ ادراک ہے جو حکم سے خالی ہو۔ اور جب التصور کی تعریف میں "الحکم" کا ذکر ہوا اور حکم کا اطلاق تین معانی میں ہوتا ہے (۱) اذعان (۲) نسبت تامہ خبریہ (۳) نسبت تقيديہ۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول والمراد بالحكم الخ سے بیان فرماتے ہیں کہ یہاں (یعنی التصور کی تعریف میں) حکم کا کوئی نامعنی مراد ہے فرماتے ہیں کہ اس جگہ حکم سے مراد وہ ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت ہے جو بطریق اذعان ہو وہ ثبوتی ہو یا سلبی یا ثبوتی و سلبی کی بجائے ايقاعی یا انتزاعی کہ اس ایک ہی بات ہے کہ ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت بطریق اذعان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ تسلیم کرنا کہ نسبت تامہ خبریہ جو ذہن میں ہے وہ واقع میں بھی ہے مثلاً زید نے بکر سے "العالم حادث" کہا تو اس کلام کو سننے ہی بکر کے ذہن میں ایک نسبت تامہ خبریہ حاصل ہوئی جو بکر نے یہ تسلیم کر لیا کہ ہاں وہ نسبت واقع میں بھی ہے تو بکر کا یہ تسلیم کر لینا کہ وہ نسبت تامہ خبریہ واقع میں بھی ہے اس نسبت کا اذعان ہے (بدرایت المنطق) اور جب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے حکم کا مرادی معنی بیان کیا تو اب اپنے قول وقد يفسر الحكم سے حکم کا یہ معنی بیان کرتے ہیں جو یہاں مراد نہیں ہے تاکہ حکم کے مرادی معنی کی مزید وضاحت ہو جائے کیونکہ نئی اپنی ضد سے خوب پہچانی جاتی ہے تو فرماتے ہیں کہ کبھی حکم کی تفسیر وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ساتھ کی جاتی ہے اور وقوع نسبت سے مراد نسبت تامہ خبریہ ايجابی ہے اور لا وقوع نسبت سے مراد نسبت تامہ خبریہ سلبی ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول كما اذا تصورت الخ



سے تصور جو حکم سے خالی ہو اُس کی مثال بیان فرمائی ہے کہ جس طرح تو نے صرف زید کا تصور کیا یا صرف قائم کا بغیر اس کے کہ تو زید کے لیے قیام کو ثابت کرے یا اس سے قیام کی نفی کرے۔

**احکامات - قولہ وهو یقسم** الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے علم کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ علم دو قسم ہے۔ (۱) تصور (۲) تصدیق۔ اس مقام پر بحث اول یہ ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم کونسا علم ہے؟ اس بارے میں مناطہ کا اختلاف ہے اس میں تین قول ہیں (۱) بعض کے نزدیک تصور و تصدیق کا مقسم مطلق علم ہے حصولی ہو یا حصولی۔ قدیم ہو یا حادث (۲) محققین کے نزدیک تصور و تصدیق کا مقسم مطلق حصولی ہے قدیم ہو یا حادث لیکن جب تصور و تصدیق کی تقسیم بدیہی و نظری کی طرف ہوگی تو اُس وقت علم حصولی کی تخصیص حادث کے ساتھ کی جائے گی کیونکہ علم حصولی قدیم بدیہی و نظری کی طرف منقسم نہیں ہوتا (۳) بعض کے اس طرف گئے ہیں کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے مختار پر دلائل بیان کیے ہیں جو مہولات میں مذکور ہیں وہاں دیکھیں۔ بحث ثانی۔ علم کی تقسیم الی تصور و تصدیق اولی حقیقی ہے اور تصور و تصدیق کے درمیان تباہی فی الصدق ہے کہ ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا ہے۔ اور ان دو قسموں میں تحقق اور متعلق کے اعتبار سے تباہی نہیں ہے جیسا کہ تحلیل اور اذغان۔ قضیہ مدعی میں جمع ہو جاتے ہیں اور تشک و تصدیق دونوں کا متعلق ہر مذہب الی تحقیق ایک ہی ہے اور وہ نسبتاً تامہ خبرتہ ہے۔

**قولہ یقال له التصور**۔ ان دونوں قسموں میں سے ایک کو تصور کہا جاتا ہے۔ اور کبھی تصور کا اطلاق علم پر بھی ہوتا ہے تو اس تقدیر پر تصدیق علم کے مرادف ہوگا اس کی قسم نہیں ہوگا۔

**قولہ اما التصور فهو الادراک الخالی عن الحکم**۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے علم کی اول (تصور) کی تعریف بیان کرتے ہیں کہ تصور وہ ادراک ہے جو حکم سے خالی ہو اور یہ ادراک۔ اذغان کے معائنہ ہوتا ہے اس کا تعلق ہر شئی کے ساتھ ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ کہ تصدیق (جو کہ اس کا قسم ہے) کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے۔ پھر تصدیق کا تعلق مفرد کے ساتھ ہوگا یا نسبت کے ساتھ اول اگر حواس ظاہری (یعنی بصر و سمع و شہ و ذوق و لمس) میں سے کسی ایک کے واسطے سے ہے تو یہ احساس ہے اور اگر حواس ظاہر کے واسطے سے نہیں ہے تو پھر یا اس کا تعلق مفرد و مجرد و فی الخیال کے ساتھ ہوگا تو یہ تخیل ہے یا اس کا تعلق المعانی الجوہریہ المتعلقہ بالمحسوسات کے ساتھ ہوگا تو یہ توہم ہے جیسا کہ ہماری۔ بیحد ہے

معنی مدراک کا ادراک کرتی ہے۔ اور یا پھر اس کا تعلق کلیات اور جزئیات مجرودہ کے ساتھ ہوگا تو یہ تعقل ہے اور اگر اس کا تعلق نسبت کے ساتھ ہو تو پھر وہ نسبت تامہ ہوگی کہ اس کے سامع کو فائدہ تامہ حاصل ہو مثل خبر اور طلب کے یا وہ نسبت غیر تامہ ہوگی۔ بر تقدیر ثانی اُس نسبت کا ادراک تصور ہے جیسا کہ ہم "کتاب اللہ" کے معنی کا ادراک کریں (یہ مرکب اضافی ہے) اور ہم "النبی المختار" صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ادراک کریں (یہ مرکب تو صیغی ہے) اور اگر نسبت تامہ ہے تو پھر وہ انشائیہ ہوگی یا خبریہ اگر انشائیہ ہو تو اس کا ادراک بھی تصور ہے جیسے اضرب کا ادراک اور اس میں انشاء کے اقسام مشرہ داخل ہیں۔ اور اگر وہ نسبت تامہ خبریہ ہے تو پھر نفس نے اُس کی طرف رد و قبول کے لحاظ سے توجہ کی ہے یا کہ نہیں اگر نفس نے اس کی طرف توجہ نہیں کی تو اس نسبت کا ادراک تخیل ہے اور اگر نفس نے اس کی طرف توجہ کی ہے تو پھر حالت انکار یہ پیدا ہوئی ہے یا کہ نہیں اگر حالت انکار یہ پیدا ہوئی ہے تو اس کا ادراک تکذیب ہے اور اگر حالت انکار یہ متحقق نہیں ہوئی تو پھر اگر ایجاب و سلب میں تسادی ہے تو اس کا ادراک شک ہے اور اگر ان میں تسادی متحقق نہیں ہوتی تو پھر ان میں سے ایک جانب راجح اور دوسری مرجوح ہوگی اب اگر عقل جانب مرجوح کو جانب راجح کے مقابل بائز رکھتی ہے یا نہیں۔ اگر جائز رکھتی ہے تو جانب مرجوح کا ادراک و حکم ہے اور اس کے مقابل جانب راجح کا ادراک توہم ہے اور اگر عقل جانب راجح کے مقابل جانب مرجوح کو جائز نہیں رکھتی تو جانب راجح کا ادراک جزم ہے اور اس کے مقابل جانب مرجوح کا کوئی نام نہیں کیونکہ یہ حد تجویز سے ہی خارج ہے پس اس تقسیم سے بارہ اقسام حاصل ہوئے جن میں سے دو یعنی ظن اور جزم تصدیق کی قسمیں ہیں اور باقی دس تصور کے اقسام ہیں۔ ہماری تقریر تقسیم سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ مناطہ کے نزدیک انشاء قضیہ نہیں ہے کیونکہ اس کے ساتھ تصور کا تعلق ہوتا ہے تصدیق کا نہیں اگرچہ نجات کے نزدیک یہ جملہ ہے اور یا مرہی ظاہر ہو گیا کہ تکذیب یہ تصدیق کی قسم نہیں ہے بلکہ یہ تصور کی قسم ہے اور تصدیق کا مقابل ہے۔

تصدیق کے اقسام سے دو قسموں یعنی ظن اور جزم کا ذکر ماقبل ہو چکا ہے۔ اب پھر جزم واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر تشکیک مشکک سے نازل ہو سکتا ہے یا نہیں اگر نازل ہو جائے تو وہ التقیید الخطی ہے اور اگر نازل نہ ہو پس وہ جمل مرکب ہے کیونکہ اس کا صاحب واقع سے جاہل ہے یا بدو اس کے کہ وہ اپنے جمل سے بھی جاہل ہے کسی شاعر نے کہا ہے  
سہ انکس کہ نداند بداند کہ بداند  
در جمل مرکب ابدالہ ہر بساند  
اور اگر جزم واقع کے مطابق ہو تو پھر تشکیک مشکک سے نازل ہو سکتا ہے کہ نہیں اگر نازل ہو سکتا ہے تو یہ التقیید المعیب ہے اور اگر تشکیک مشکک سے نازل نہ ہو تو یہ یقین ہے پھر



یقین کے حصول میں مشابہ سے اور تجربہ کو دخل ہو گا یا نہیں اگر دخل نہ ہو تو علم یقین اور اگر مشابہہ کو دخل ہو تو یہ عین یقین ہے اور اگر تجربہ کو دخل ہو تو یہ حق یقین ہے پس اس تقریر کی نو سے تصدیق کے سات اقسام ہوئے (۱) الظن (۲) التقیید المظنی۔ (۳) الجمل المركب (۴) التقیید المصیب (۵) علم یقین (عین یقین) (۶) حق یقین۔

**قولہ والمراد بالحکم** جب لفظ حکم تصدیق کی تعریف میں وجود اور تصور کی تعریف میں عدماً مؤخذ تھا اور اسکا اطلاق بھی نسبت تمام حملیہ ہو یا شرطیہ اتصالیہ یا انفصالیہ پر ہوتا تھا اور کبھی اس کا اطلاق اس نسبت تمام کے اداک علی وجہ الاذعان پر ہوتا تھا پس مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول والمراد بالحکم الخ سے بیان فرمایا کہ یہاں حکم کا کونسا معنی مراد ہے یعنی یہاں حکم کا دوسرا معنی مراد ہے وہ اس نسبت تمام خبری کا اداک علی وجہ الاذعان ہے۔ تفسیر یہ: الايجاب والسلب اور الايقاع والانتزاع اور الاستناد میں سے ہر ایک لفظ کا اطلاق ان مذکورہ بالا دو معنوں یعنی (۱) نسبت تمام حملیہ ہو یا شرطیہ اتصالیہ ہو یا انفصالیہ ہو (۲) اس نسبت تمام کے اداک علی وجہ الاذعان پر ہوتا ہے۔ مگر ان الفاظ کے معانی بغیر سے یہ دہم ہوتا ہے کہ نفس کے لئے تصور نسبت کے بعد ایک فعل ہے جو اس سے صادر ہوتا ہے پس اسی لئے اکثر متاخرین نے یہ گمان کر لیا ہے کہ حکم یہ افعال نفس سے ایک فعل ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہاں نفس کے لئے کوئی تاثیر اور فعل نہیں ہے بلکہ اذعان اور قبول نسبت ہے اور وہ اس امر کا اداک ہے کہ نسبت واقعہ ہے یا کہ نہیں پس حکم مقولہ کیف سے ہے اور یہ جمیع الفاظ اس سے حکایات اور تعبیرات ہیں۔

**قولہ وقد یفسر الحکم بوقوع النسبت اولاً وقوعها۔** "وقوع النسبت" اولاً وقوعها میں اگر اضافت بمعنی لام ہو تو نسبت سے مراد نسبت تفسیریہ ہوگی اور وقوع دلاً وقوع سے مراد ایجاب و سلب ہوگا کیونکہ مضاف۔ مضاف الیہ کے مغائر ہوتا ہے اب یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ اس تقدیر پر حکم کی یہ تفسیر متاخرین کی رائے پر ہی صحیح ہو سکتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک قضیہ کے چار اجزاء ہیں اور وہ نسبت تفسیریہ (جو کہ وقوع دلاً وقوع کا مورد ہے) کے قائل ہیں اور چونکہ نسبت تفسیریہ وقوع دلاً وقوع کے درمیان متردد ہوتی ہے اس لئے متاخرین اس کو نسبت میں ہیں کہتے ہیں اور اگر "وقوع النسبت" اولاً وقوعها میں اضافت بمعنی من ہو تو پھر وقوع النسبت دلاً وقوعها سے نفس وقوع دلاً وقوع کہ وہ نسبت تمام خبری ثبوتی و سلبی ہے ہوگی کیونکہ وقوع دلاً وقوع وہ نسبت ہی ہے اور اس تقدیر پر حکم کی یہ تفسیر متقدمین کے مذہب پر ہوگی جن کے نزدیک قضیہ کے تین اجزاء ہیں بہر حال حکم اس تفسیر (یعنی وقوع النسبت دلاً وقوعها) پر تصور میں پایا جاتا ہے

جیسا کہ تخیل اور شک میں جو تصور کے اقسام سے ہیں۔ فائدہ کہ نسبت تمام خبری اس حیثیت سے کہ یہ طرفین کے درمیان متحقق ہے قطع نظر کہ یہ ذہن میں حاصل ہے اس کو الوقوع دلاً الوقوع کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ یہ ذہن میں حاصل ہے اس کو الايقاع اور الانتزاع کہتے ہیں پس الوقوع دلاً الوقوع اور الايقاع والانتزاع کے درمیان تفاضل اعتباری ہے کما نص علیہ العلامة التفاتاً فی رحمۃ اللہ تعالیٰ فی بعض کتبہ۔ (شرح مرقات)

اعف عنا یا رب الا رب  
رب زدنی علماً والحقنی بالصلحین



اما التصديق فهو على قول الحكماء عبارة عن الحكم المقارن للتصورات  
فالتصورات الثلاثة شرط لوجود التصديق ومن ثم لا يوجد تصديق بلا  
تصور والامام الرازي يقول انه عبارة عن مجموع الحكم وتصورات  
الاطراف فاذا قلت زيد قائم واذ عينت بقيام زيد تحصل لك علوم ثلاثة  
احدها علم زيد وثانيها ادراك معنى قائم وثالثها علم المعنى السابط الذي  
يعبر عنه في الفارسيته بسبب في اليجاب ونست في السلب وحق  
ونست في الرندية ويقال لهذا المعنى الحكم تاسرة والنسبة الحكمية  
اخرى فاذا اتقنت ما علمناك فاعلم ان الحكماء يزعمون ان التصديق  
ليس الا ادراك المعنى السابط والامام يزعم ان التصديق مجموع  
الادراكات الثلاثة اعني تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وادراك  
النسبة الحكمية المستمي بالحكم.

تقریر۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب علم کی قسم اول کے تفصیلی بیان سے فارغ ہوئے اب اپنے قول "اما التصديق" سے اس کی قسم ثانی کا تفصیلی بیان شروع فرماتے ہیں کہ تصديق جو کہ علم کی قسم ثانی اور تصور کا قسم ہے۔ اس میں حکماء اور امام فخر الملت والدين رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے۔ حکماء کے قول پر تصديق اس حکم کو کہتے ہیں جو تصورات ثلاثہ یعنی (۱) تصور محکوم علیہ (۲) تصور محکوم بہ (۳) تصور نسبت تامہ خبری، کو ملا ہوا ہو۔ پس تصورات ثلاثہ مذکورہ وجود تصديق کے لئے شرط ہیں اور یہ تصديق کے لئے اجزاء نہیں ہیں۔ اسی لئے تو تصديق نیز تصور کے پائی نہیں جاتی جس طرح مشروط بغير شرط کے نہیں پایا جاتا اور حضرت الامام فخر الدين الرازي رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ تصديق تصورات اطراف یعنی تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے۔ اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول فاذا قلت الخ سے ان ہر دو مذہب پر تصديق کی توضیح کے لئے ایک مثال

بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب تو مثلاً زید قائم کہے اور تو زید کے قیام کا اعتقاد بھی کرے بایں طور کہ تو یہ تسلیم کرے کہ نسبت تامہ خبری جو ذہن میں ہے وہ واقع میں بھی ہے تو تجھے تین علم حاصل ہوں گے ایک زید کا علم دوسرا معنی قائم کا علم تیسرا معنی رابطی کا علم وہ معنی رابطی جس کی تعبیر فارسی میں در صورت ایجاب ہست سے اور در صورت سلب نیست سے کی جاتی ہے۔ اور ہندی میں اس کی تعبیر ہے اور نہیں سے کی جاتی ہے اور اس معنی رابطی کو کبھی حکم اور کبھی نسبت حکم کہہ دیتے ہیں۔ جب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس امر کا ذکر فرمادیا جس کا طالب کے لئے حفظ کرنا ضروری تھا تو اب اپنے قول واذا اتقنت الخ سے اس امر کا فائدہ تعقيب کے ساتھ ذکر فرما رہے ہیں جو اس ضروری الحفظ امر پر مرتب ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب تو نے ہماری بتائی ہوئی بات کا یقین کر لیا تو اب خوب سمجھ لے کہ حکماء کہتے ہیں کہ تصديق صرف معنی رابطی کا ادراک ہے (اس حیثیت سے کہ وہ امر واقعی سے حکایت ہے) اور امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ تصديق ادراکات ثلاثہ کے مجموعہ کا نام ہے یعنی (۱) تصور محکوم علیہ (۲) تصور محکوم بہ (۳) نسبت حکم کا ادراک جس کو حکم کہتے ہیں۔

ابحاث۔ قولہ عبارة عن الحكم الخ محققین کے نزدیک حکماء کا مذہب قابل قبول اور درست ہے کیونکہ تصديق یہ حقیقت واقعہ محصلہ ہے حقائق اعتباریہ سے نہیں ہے پس وہ ایک ہی شے ہو سکتی ہے جیسا کہ حکماء کہتے ہیں مذکر اشیاء کا مجموعہ پس اگر تصديق تصورات ثلاثہ یا اربعہ کا مجموعہ ہو جیسا کہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں تو یہ حقیقت اعتباریہ بن جائیگی قولہ ویقال لهذا المعنى السابطی الحكم الخ بحث اول نسبت تامہ خبری موضوع و محمول کے درمیان رابطہ بھی ہوتی ہے اور یہ امر واقعی سے حکایت بھی ہوتی ہے پس شک و دوہم اور تخیل کی صورت میں اس نسبت کا تصور اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ یہ موضوع و محمول کے درمیان رابطہ ہے اور اس کا نام نسبت حکم ہے اور تصديق و اذعان کی صورت میں اس کا علم اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ یہ امر واقعی سے حکایت ہے اور اس کو حکم کہتے ہیں پس قضیہ میں دو نسبتیں متحقق ہوئیں جو متغائر تان بالاعتبار ہیں اور وہ جو متاخرین نے گمان کر رکھا ہے کہ قضیہ میں دو نسبتیں متحقق ہوتی ہیں جو متغائر تان بالذات میں باطل ہے۔ بحث ثانی حکم کا اطلاق چار معانی پر ہوتا ہے (۱) اذعان و تصديق (۲) نسبت تامہ خبری (۳) محکوم بہ (۴) قضیہ۔

قولہ فاعلم ان الحكماء الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے مذہب حکماء امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ میں فرق بیان کرتے



ہیں۔ مذہب حکماء اور مذہب امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ میں تین وجوہ سے فرق ہے اول حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے اور امام فخر الدین الرازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مرکب ہے۔ (۲) حکماء کے نزدیک طریق اور نسبت کا تصور تصدیق کے لئے ہے اور اس سے خارج اور امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تصدیق کی جزا اور اس میں داخل ہے (۳) حکماء کے نزدیک حکم نفس تصدیق ہے اور امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حکم یہ تصدیق کا جزا اور اس میں داخل ہے۔  
 قولہ والا امام یزعم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول "الامام یزعم الخ" اس بارے میں صریح ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حکم یہ نسبت الحکمیہ کا ادراک ہے باوجود اس کے کہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ سے یہ منقول ہے کہ حکم فعل ہے افعال نفس سے۔ تو پھر امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ سے حکم کے بارے میں دو قول ہوں گے۔

فصل۔ التصوّر قسمان احدهما بدیہی ای حاصل بلا نظیر و کسب  
 کتصورنا الحراسۃ والبرودۃ ویقال لہ الضروری ایضاً وثانیہما نظری  
 ای یحتاج فی حصولہ الی الفکر والنظر کتصورنا الجن والملائکۃ فانما یحتاجون  
 فی امثال ہذا التصورات الی تجشیم فکر و ترتیب نظر ویقال لہ الکسبی  
 ایضاً والتصدیق ایضاً قسمان احدهما البدیہی الحاصل من غیر فکر و  
 کسب وثانیہما النظری المفتقر الیہ مثال الاول کل اعظم من الجن،  
 والاثان نصف الاربعۃ ومثال الثانی العالم حادث والصانع موجود و  
 نحو ذلک۔

تقریر۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب علم کی دو ذیلی قسموں (یعنی تصور و تصدیق) کی تعریف سے فارغ ہوئے اب ان دونوں  
 قسموں میں سے ہر ایک کی تقسیم بیان فرماتے ہیں کہ تصور دو قسم ہے (۱) تصور بدیہی (۲) تصور نظری۔ تصور بدیہی وہ تصور ہے  
 جس کے حاصل کرنے میں فکر و کسب کی ضرورت نہ ہو جیسے ہمارا گری اور سردی کا تصور کرنا اور تصور بدیہی کو تصور ضروری بھی  
 کہا جاتا ہے۔ اور تصور نظری وہ تصور ہے جس کے حاصل کرنے میں فکر و فکر کی ضرورت ہو جیسے ہمارا جن و ملائکہ کا تصور کرنا  
 کیونکہ ہم اس قسم کے تصورات میں فکر اور ترتیب نظر کے تکلف کے محتاج ہیں اور تصور نظری کو تصور کسبی بھی کہا جاتا ہے اور تصدیق  
 بھی دو قسم ہے (۱) تصدیق بدیہی (۲) تصدیق نظری۔ تصدیق بدیہی وہ تصدیق ہے جس کے حاصل کرنے میں فکر و کسب کی  
 ضرورت نہ ہو جیسے اس کی تصدیق کہ "الکل اعظم من الجن" کل جزا سے بڑا ہوتا ہے اور اس کی تصدیق کہ "الاثان  
 نصف الاربعۃ" دو چار کا آدھا ہے۔ اور تصدیق بدیہی کو تصدیق ضروری بھی کہا جاتا ہے، اور تصدیق نظری وہ تصدیق ہے  
 جس کے حاصل کرنے میں فکر و فکر کی ضرورت ہو جیسے اس کی تصدیق کہ العالم حادث ہے اور اس کی تصدیق کہ الصانع موجود  
 ہے۔

ابحاث۔ قولہ التصوّر قسمان۔ بحث اول۔ تصور اور تصدیق کے بدیہی یا نظری ہونے میں احتمالات



(بقیہ تقریر) ہے اور اس کی مثل جیسے "الانار حارہ" کی تصدیق در مثال تصدیق بدیہی اور "کل حیوان جسم" کی تصدیق در مثال تصدیق نظری (اور تصدیق نظری کو تصدیق کسی بھی کہا جاتا ہے)

عقلیہ نہیں (۱) تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں (۲) تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری ہوں (۳) تمام تصورات بدیہی اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری (۴) تمام تصدیقات بدیہی اور بعض تصورات بدیہی بعض نظری ہوں (۵) تمام تصورات نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری ہوں (۶) تمام تصدیقات نظری اور بعض تصورات بدیہی بعض نظری ہوں (۷) تمام تصورات نظری اور تمام تصدیقات بدیہی (۸) تمام تصدیقات نظری اور تمام تصورات بدیہی (۹) بعض تصورات بدیہی بعض نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری۔ ان احتمالات عقلیہ سے آخری احتمال یعنی بعض تصور بدیہی بعض نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری درست اور حق ہے اور باقی آٹھ احتمالات باطل ہیں۔ اس پر یہ دلیل ہے کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر تمام تصورات و تمام تصدیقات بدیہی ہوں تو پھر ہم کسی بھی علم کے حاصل کرنے میں نظر و فکر کے محتاج نہ ہوں حالانکہ کئی ایسے علوم ہیں جن کے حاصل کرنے میں ہمیں نظر و فکر کی محتاجی ہوتی ہے جیسا کہ جن دلائل و غیرہما کا علم اور العالم حادث وغیرہ کا علم لہذا تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا بدیہی ہونا باطل ہوا۔ اور تمام تصورات و تمام تصدیقات نظری بھی نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر تمام تصورات و تمام تصدیقات نظری ہوں تو پھر دہر یا تسلسل لازم آئے گا کیونکہ ہر علم نظری ہونے کی تقدیر پر دوسرے سے حاصل ہوگا اور دوسرا دوسرے سے اور دوسرا چوتھے سے یہ سلسلہ یا تو لایہ انتہایت چلا جائے گا تو یہ تسلسل ہے اور یا یہ سلسلہ لڑے گا تو یہ دور ہے۔ اور دور و تسلسل دونوں باطل ہیں اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا تمام تصورات و تمام تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوا۔ پس بعض تصورات بدیہی بعض نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری ہوں جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے۔ باقی تسلسل اس لئے باطل ہے کہ اس بنا پر جب مطلوب کے حصول ارادہ کیا جائے گا تو امور غیر متناہیہ کا استحضار لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے اور دور اس لئے باطل ہے کہ اس بنا پر لڑتے لڑتے علی نفسہ برترین اور ہر ارباب لازم آتا ہے اور توقف الشی علی نفسہ کی بنا پر بشری کا وجود اور عدم کا اجتماع لازم آتا ہے جو کہ غیر نقیض ہے اور اجتماع نقیضین باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔ لہذا دور و تسلسل دونوں باطل ہیں۔

سوال۔ اس مدعی (یعنی بعض تصورات بدیہی بعض نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری میں) پر دلیل پیش کی گئی ہے حالانکہ یہ مدعی بدیہی ہے جو کسی دلیل کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کو دو قسم پر پاتے ہیں بعض تصور بدیہی جیسے گرمی و سردی کا تصور اور بعض تصور نظری جیسے جن و ملائکہ کا تصور اور اسی طرح بعض تصدیقات بدیہی جیسے "الکل اعظم من الجن"، "کی تصدیق اور بعض تصدیقات نظری جیسے "العالم حادث" کی تصدیق۔

جواب۔ یہ مدعی بدیہی خفی ہے جس کے لئے دلیل کی ضرورت تو نہیں ہوتی لیکن تنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے اور دلیل مذکور در اصل نفس مدعی پر تنبیہ ہے۔

قولہ کتصورنا الجن و الملئکۃ۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصور نظری کی مثال میں جن و ملائکہ کو پیش کیا ہے۔ اس لئے کہ ان کا تصور نظر و ترتیب سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ جب ہم کہیں جسم لطیف نادری تیشکل باشکال مختلف حتی الکلب و الخنزیر یا دیگر دویث (کہ جن وہ جسم لطیف نادری ہے جو مختلف اشکال میں متشکل ہو سکتا ہے حتی کہ گنا اور خنزیر کی شکل بن سکتا ہے اور مذکور بھی ہوتا ہے اور مؤنث بھی) تو ہمیں اس نظر و ترتیب سے جن کا تصور حاصل ہوا جو پہلے حاصل نہ تھا۔ اور جب ہم کہیں جسم لطیف نوری تیشکل باشکال مختلف سموی الکلب و الخنزیر لا یؤنث ولا ینکر رک ملک وہ جسم لطیف نوری ہے جو اشکال مختلفہ کے ساتھ متشکل ہو سکتا ہے سوائے کلب اور خنزیر کے، نہ وہ مذکور ہوتا ہے اور نہ مؤنث، تو ہمیں اس نظر و ترتیب سے ملک کا تصور حاصل ہوا جو پہلے حاصل نہ تھا لہذا جن و ملائکہ کا تصور نظری ہے۔ قولہ فانما محتاجون۔ چونکہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام تصورات بدیہی ہیں اور آپ کے نزدیک تصور کا انقسام بدیہی و نظری کی طرف حیز خفا، میں ہے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فانما محتاجون الخ سے امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کی تردید کرتے ہوئے اس امر پر تنبیہ فرمائی کہ بعض تصورات نظری ہیں جیسا کہ تصور جن اور تصور ملائکہ کیونکہ ہم ان جیسے تصورات کے حصول میں نظر و ترتیب کے محتاج ہیں۔

فائدہ۔ انسان کے افراد چار قسم ہیں الاول وہ ارباب نفوس قدسیہ ہیں جن کو علوم نظریہ دقیقہ ادنی التفات سے بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ کدورت بشریہ سے مصفی ہوتے ہیں۔ اور ان کا بلا واسطہ میدار فیاض سے تعلق ہوتا ہے اور وہ نفوس قدسیہ انبیاء علیہم السلام ہیں۔ الثانی وہ اصحاب ذکاوت و جلیہ و فطانتہ علیہ ہوتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کی تائید حاصل



ہوتی ہے اور ان میں اللہ تعالیٰ نے وہ ملکات ودیعت فرمائے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ صحت نظر میں منطق کی طرف نہیں ہوتے جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ تعالیٰ۔ الثالث وہ اوساط ہیں جو نہ نہایت درجہ کے ذکی ہوتے ہیں اور نہ نہایت درجہ کے بلید۔ الرابع وہ محقق ہیں جن میں نہایت درجہ کی بلادیت ہوتی ہے وہ امور بظاہر تحصیل میں باوجود قوانین منطق کی رعایت کے صواب کو نہیں پاسکتے۔ اور ان اقسام اربعہ میں سے جو تحصیل مجاہدات میں اور خطا کو صواب سے تمیز دینے میں منطق کے محتاج ہیں وہ صرف قسم ثالث ہے کیونکہ قسم اول تو نظر و فکر سے ہی مستغنی ہے چہ جائے کہ وہ منطق کے محتاج ہوں۔ اور قسم ثانی کے اصحاب اپنے ملکات طبعیہ کی وجہ سے منطق کے محتاج نہیں ہیں اور قسم الرابع کے لوگ چونکہ نہایت بلادیت کی وجہ سے نظر و فکر کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے حتیٰ کہ وہ منطق کے محتاج ہوں۔

قولہ الکمل اعظم من الجن، مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصدیق بدیہی کی مثال۔ ”الکمل اعظم من الجن“ پیش فرمائی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ ہر کل جز سے بڑا ہوتا ہے کیونکہ کبھی جز، کل سے بڑا ہوتا ہے جیسے کہ حدیث شریف میں آہا ہے کہ قیامت کے دن جتنی کی ضرر میں احد پھاڑ کے مثل ہوگی۔ اور طاؤس کی ذنب اس سے بڑی ہوتی ہے۔

جواب۔ معترض نے کل اور جز کا معنی ہی نہیں سمجھا ہے۔ کل کا معنی ہے کل اجزاء کا مجموعہ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جتنی کے کل اجزاء کا مجموعہ اس کی ضرر سے بڑا ہوگا۔ اور اسی طرح طاؤس کے کل اجزاء کا مجموعہ اس کی ذنب سے بڑا ہوگا۔ قولہ العالم حادث الخ یہ تصدیق نظری کی مثال ہے۔ کیونکہ ہم ”العالم حادث“ کی تصدیق میں نظر و فکر کی طرف محتاج ہیں۔ العالم حادث کی تصدیق حاصل کرنے کے لئے یوں کہا جائے گا العالم متغیر۔ وکل متغیر حادث۔ فالعالم حادث، اور اسی طرح الصانع موجود کی تصدیق حاصل کرنے کے لئے کہا جائے گا۔ الصانع مؤثر فی المجموع، وکل ما ہو یكون كذلك موجود، فالصانع موجود۔ حاشیہ مرصاة۔

فائدة واذا علمت ما ذكرنا ان النظريات مطلقاً تصورياً كانت او تصديقاً منتقرة الى نظر وفكر فلا بد لك ان تعلم معنى النظر فاقول النظر في اصطلاحهم عبارة ”عن ترتيب امور معلومة ليتنادى ذلك الترتيب الى تحصيل المجهول كما اذا سرتبت المعلومات المحاصلة لك من تغير العالم وحدوث كل متغير وتقول العالم متغير وكل متغير حادث فصل لك من هذا النظر والترتيب علم قضيتي اخرى لم يكن حاصل لك قبل وهي العالم حادث۔

تقریر۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب النظری اور البدیہی کا بیان فرمایا اور النظری کی تعریف میں النظر۔ وجود اور البدیہی کی تعریف میں عدماً ماخوذ تھا تو ان کی توضیح کے لئے ضروری ہوا کہ نظر کا معنی بیان کیا جائے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فائدہ الخ سے نظر کا معنی بیان فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب تجھے وہ امر معلوم ہو گیا جس کو ہم نے ذکر کیا ہے کہ نظریات مطلقاً خراء وہ تصوری ہوں یا تصدیقی سب نظر و فکر کے محتاج ہیں تو اب تیرے لئے نظر کا معنی جانتا بھی نہایت ضروری ہے۔ پس میں کہتا ہوں کہ مناطقی اصطلاح میں النظر وہ چند امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا ہے کہ وہ ترتیب امر مجهول کے حاصل کرنے تک پہنچا دے اور نظری کو فکر بھی کہتے ہیں۔ جیسا کہ جب تجھے چند تصدیقات حاصل ہوں مثلاً العالم متغیر کا اذعان ایک تصدیق تجھے حاصل ہے اور کل متغیر حادث کا اذعان یہ دوسری تصدیق تجھے حاصل ہے اور تو ان کو ترتیب دے کر یوں کہے العالم متغیر وکل متغیر حادث تو تجھے اس نظر و ترتیب سے ایک اور قضیہ کا علم حاصل ہوا جو اس سے پہلے حاصل نہ تھا اور وہ العالم حادث ہے۔ اور اسی طرح جب تجھے چند تصورات حاصل ہوں مثلاً الحيوان کا ایک تصور تجھے حاصل ہے اور دوسرا الناطق کا تصور بھی تجھے حاصل ہے اور تو ان دونوں کو ترتیب دے کر یوں کہے الحيوان الناطق تو اس فکر و ترتیب سے تجھے ایک اور تصور حاصل ہو گیا جو اس سے پہلے حاصل نہیں تھا اور وہ حقیقت انسان کا تصور ہے۔



**ابحاث - قولہ عبارتہ عن ترتیب الخ ترتیب کا لغوی معنی ہے جعل کل شیء فی مرتبتہ۔** یعنی ہر شے کے مرتبہ میں رکھنا اور ترتیب کا اصطلاحی معنی ہے۔ جعل الاشیاء المتعددہ کا بجمیٹ یطلق علیہا اسم الواحد ویکون نسبت بعضہا الی البعض بالتقدم وتأخر۔ یعنی چند چیزوں کو ایک کر دینا یا اس طور کہ ان پر ایک کا اطلاق ہونے لگے اور ان میں آپس میں تقدم اور تاخر کی نسبت ہو۔

**سوال -** نظر کی تعریف میں لفظ امور جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے لہذا نظر کی تعریف اس ترتیب کو شامل نہیں ہوگی جو دو امور میں پائی جائے جیسے "الحیوان الناطق" کہ یہ ترتیب دو امور سے ہے جس سے حقیقت انسان تصور حاصل ہوتا ہے۔

**جواب -** نظر کی تعریف میں امور سے مراد مافوق الواحد ہے یعنی ایک سے زائد امور مراد ہیں اگرچہ دو ہی ہوں۔ ایسے ہی اس فن کی تعاریف میں جو جمع آئے گی اس سے بھی معنی "یعنی مافوق الواحد" مراد ہوگا۔

**سوال -** یہ تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ امر مجہول حاصل کرنے کے لئے دو یا زائد امور کو ترتیب دیا جائے کیونکہ کبھی ایک ہی امر کے علم سے امر مجہول کا علم حاصل ہو جاتا ہے جیسے نئی کی تعریف صرف فعل یا صرف خاصہ کے ساتھ ہو کہ اس سے امر مجہول حاصل ہو جاتا ہے لہذا نظر کی تعریف بالفرد کو شامل نہیں ہوگی۔

**جواب -** تعریف بالفرد ناقص ہوتی ہے اور تعریف بالمکرب کامل اور یہاں تعریف سے مراد تعریف کامل ہے۔

**قولہ الی تحصیل المجہول -** مجہول کو مطلوب کہتے ہیں خواہ وہ تصوری ہو یا تصدیقی۔ اور طالب کے لئے مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے جو کہ محال ہے کیونکہ نفس کا مجہول مطلق کی طرف متوجہ ہونا نہیں ہے۔ اور طالب کے لئے مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ مطلوب اگر اس حیثیت سے جس حیثیت سے طالب اسے طلب کر رہا ہے معلوم ہوگا تو استعمال معلوم اور تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ پس مطلوب جس اعتبار سے معلوم ہوگا اس اعتبار سے نفس اس کی طرف متوجہ ہوگا اور جس اعتبار سے مجہول ہوگا نفس اس اعتبار سے اس کو حاصل کرے گا۔

واعلم جب کوئی شخص کسی امر مجہول کے حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا ذہن ان امور تصوریہ یا تصدیقیہ کی طرف توجہ کرتا ہے جو اس کے پاس پہلے سے محفوظ ہوتے ہیں پھر ان امور معلومہ میں سے وہ امور لے لیتا ہے جو مطلوب کے مناسب ہوتے ہیں اور ان کو ترک کر دیتا ہے جو مطلوب کے مناسب نہیں ہوتے حتیٰ کہ وہ مطلوب کے کل مبادی جمع کر لیتا ہے مثلاً اس کو معلوم

کہا ہے کہ عالم حادث ہے یا نہیں اور اس نے امور معلومہ کی طرف توجہ کی اور اس نے یہ پایا کہ عالم متغیر ہے اور یہ بھی پایا کہ جو متغیر ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے اب اس نے وہ تمام مبادی جو مطلوب کے مناسب تھے جمع کر لئے تو یہ حرکت ادنی ہوئی پھر اس نے ان امور کو ترتیب دے کر یوں کہا "العالم متغیر" "وکل متغیر حادث" تو یہ حرکت ثانیہ ہوئی اور ان دونوں حرکتوں کے بعد مطلوب یعنی "العالم حادث" حاصل ہوا اور اسی طرح اگر اس کو مثلاً حقیقت انسان کا علم مطلوب ہے تو اس نے ان امور تصوریہ کی طرف توجہ کی جو اس کے پاس پہلے سے محفوظ ہیں تو اس نے حیوان اور الناطق کو مطلوب کے مناسب پاتے ہوئے لے لیا تو یہ حرکت ادنی ہوئی پھر ان میں ترتیب دے کر یوں کہا "الحیوان الناطق" تو یہ حرکت ثانیہ ہوئی اور ان دونوں حرکتوں کے بعد مطلوب یعنی حقیقت انسان کا علم حاصل ہوا۔ تم اعلم۔ ہر مطلوب حاصل کرنے کے لئے دو یا زائد حرکتوں کا متحقق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ صرف حرکت ادنی ہی سے مطلوب حاصل ہو جاتا ہے اور کبھی حرکت ثانیہ ہی سے مطلوب حاصل ہو جاتا ہے، اور متقدمین مناطقہ کے نزدیک فکر دونوں حرکتوں کے مجموعہ کا نام ہے لہذا جس جگہ دونوں حرکتیں نہیں ہوں گی تو وہاں بجا بہت ہوگی اور متاخرین مناطقہ کے نزدیک فکر حرکت ثانیہ کا نام ہے لہذا جہاں حرکت ثانیہ نہیں ہوگی وہاں بجا بہت ہوگی لیکن ان دونوں مذہبوں پر اشکالات ہیں جن کا بیان فن کی بڑی کتابوں میں دیکھیں۔ اس مقام پر حضرت علامہ مولانا عبدالحق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ اپنی شرح مرقات میں فرماتے ہیں تم اعلم الفکر عبادۃ عن الحركة فی المعقولات للتحصیل المجہول سواء تحقق مجموع الحركاتین او احدهما فمد اس النظر یتبع علی تحقق الحركة ومد اس الضر وسرۃ علی انتفاہ اس واسا۔ یعنی کسی امر مجہول کے حاصل کرنے کے لئے معقولات میں حرکت کا نام فکر ہے خواہ ایک حرکت ہو یا دونوں ہوں پس نظریہ کا مدار ایک حرکت کے تحقق پر ہے اور بجا بہت کا مدار حرکت کے بالکل انتفاہ پر ہے یعنی اگر ایک بھی حرکت نہ ہوگی تو وہاں بجا بہت ہوگی اور یہی بات حق ہے۔

**قولہ کما اذا مرتبت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے امور تصدیقیہ میں ترتیب کی مثال پیش فرما رہے ہیں۔**  
**سوال -** مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے امور تصدیقیہ میں ترتیب کی مثال تو بیان فرمائی ہے اور امور تصوریہ میں ترتیب کی مثال کو کیوں ترک فرمایا  
**جواب -** مقصود اصلی تصدیق ہے کیونکہ حضرت انسان مسائل حقہ کے ادا کا اور اذعان ہی سے درجہ کمال کو حاصل کرتا ہے باقی ہم نے شرح میں امور تصوریہ میں ترتیب کی مثال بیان کر دی ہے فقہ کر۔



فصل آياتك وان تظن ان كل ترتيب يكون صواباً موصلاً الى علم صحيح  
كيف ولو كان الا مركز ذلك ما وقع الاختلاف والتناقض بين ادعاء  
النظر مع انه قد وقع فمن قائل يقول - العالم حادث وليستدل بقوله  
العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث ومن زاعم يزعم ان العلم  
قديم غير مسبوق بالعدم ويبرهن عليه بقوله العالم مستغن عن المؤثر  
وكل ما هذا شأنه فهو قديم ولا اظنك شاكاً في ان الفكرين صحيح حق و  
الاخر فاسد غلط - واذا كان قد وقع الغلط في فكر العقل فعلم من ذلك ان  
الفطرة الانسانية غير كافية في تمييز الخطاء من الصواب وامتنياز الخير  
عن اللبأ فحاجت الحاجة في ذلك الى قانون عاصم عن الخطاء في الفكر  
يبين فيه طرق اكتساب المجهولات -

تقریر - یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مقصود احتیاج الی المنطق کو بیان کرتا ہے اور احتیاج الی المنطق کا بیان تین  
امور پر موقوف تھا۔ اول علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف۔ دوم۔ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کا بہی نظری کی طرف تقسیم  
ہونا۔ سوم۔ نظری کو بہی سے حاصل کرتے وقت نظر و فکر میں غلطی کا واقع ہونا۔ پہلے دو امور کا بیان تو ہو چکا اب یہاں سے  
تیسرے امر کو بیان فرماتے ہیں کہ ہر ترتیب کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ درست ہو اور علم صحیح کا فائدہ دے اگر ایسے ہوتا تو

علہ قولہ آياتك وات تظن - این کلمہ از قبیلہ تحدیر است و آن دو لغت بمعنی ترسانیدن از چیزے پچھڑے است و در اصطلاح لغات  
عبادت از اسمی است کہ بتقدیر اتق برائے ترسانیدن از ما بعد خود بنا بر مفعولیت منصوب میباشد یا محدودہ مکملہ مذکور میشود ۱۲  
حاشیہ بشرح فارسی -

پہر اہل نظر میں کبھی اختلاف و تناقض واقع نہ ہوتا حالانکہ یہ اختلاف و تناقض واقع ہوا ہے اس لئے کہ کوئی کہتا ہے کہ عالم حادث  
ہے اور دلیل پیش کرتا ہے۔ العالم متغیر۔ وكل متغیر حادث۔ فالعالم حادث اور کسی نے یہ گمان کر رکھا ہے  
کہ عالم قدیم ہے کہ عدم کے بعد موجود نہیں ہوا۔ اور اس پر برہان یہ پیش کرتا ہے۔ العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن  
عن المؤثر فهو قديم فالعالم قديم۔ اب اس میں قطعاً کوئی شک نہیں کہ ان دونوں فکروں میں سے ایک فکر صحیح ہے صواب  
حق ہے اور دوسری غلط و فاسد۔ اور جب عقلاً کی نظر و فکر میں غلطی واقع ہو گئی تو اس سے یہ بخوبی معلوم ہو گیا کہ فطرۃ الانسانیہ خطاء  
کو صواب سے اور چھلکے کو مغز سے جدا کرنے میں کافی نہیں تو اس کے لئے ایک قانون کی حاجت ہوئی جو فکر میں خطاء سے  
بچانے والا ہو اور اس میں مجہولات کو معلومات سے حاصل کرنے کے طریقے بیان کئے جائیں اور وہ قانون منطق اور  
میزان ہی ہے۔

اعف عنا يا رب الارباب  
ما رب زدني علماً و انحقني بالنصالحين



عن المعلومات وهذا القانون هو المنطق والميزان أما تسميته بالمنطق  
فلما ثبت في المنطق الظاهري اعني التكلم اذا العارف به يقوى على التكلم به  
لا يقوى عليه الجاهل وكذا في المنطق الباطني اعني الادراك لان المنطق  
يعرف حقائق الاشياء ويعلم اجناسها وفصولها وانواعها واوزانها ونحوها  
بخلاف الغافل عن هذا العلم الشريف وأما تسميته بالميزان فلانه قسطا  
للعقل يوزن به الافكار لصحة ويعرف به نقصان ما في الافكار الفاسدة  
واختلال ما في الانظار الكاسدة ومن ثم يقال له العلم الالهي لكونها التلخيص  
العلوم لاسيما للعلوم الحكمية -

أما تسميته بالخبر اب مصنف رحمه الله عليه بها من منطق وميزان کی وجہ تسمیہ بیان فرماتے ہیں کہ اس فن کا نام منطق  
اس لئے رکھا گیا ہے کہ چونکہ منطق مصدر می معنی نطق ہے اور اس فن کی تاثیر منطق ظاہری میں ہوتی ہے یعنی تکلم میں اس لئے کہ  
شخص اس فن کا عالم ہے وہ کلام کرنے پر اس قدر قادر ہے کہ اس قانون سے جاہل اس پر قادر نہیں اور ایسے ہی اس کی  
تاثیر منطق باطنی یعنی ادراک میں بھی ہوتی ہے اس لئے کہ منطقی اشیا کے حقائق کی معرفت رکھتا ہے اور ان اشیا کے اجناس  
فصول اور اقسام اور لوازم اور خواص جانتا ہے بخلاف اس شخص کے جو اس علم شریف سے غافل ہے۔ اور اس فن کا نام  
میزان اس لئے ہے کہ (میزان معنی ترازو ہے) اور یہ فن اور قانون عقل کا ترازو ہے کہ عقل اس سے صحیح فکروں کا وزن کرتی ہے  
اور افکار فاسدہ کے نقصان اور انظار کاسدہ کے غفل کو معلوم کرتی ہے اور اسی وجہ سے اس فن کو علم الہی کہتے ہیں کیونکہ یہ  
فن جمیع علوم کے لئے الہ ہے خصوصاً علوم حکمیہ کے لئے۔

ابحاث قول العالم حادث - عالم کہتے ہیں موجودات سے جمیع ماسوی اللہ تعالیٰ کو یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا

جمیع موجودات کو اور حادث وہ ہوتا ہے جو عدم کے بعد موجود ہوا اور قدیم اس موجود کو کہتے ہیں جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو تو العالم  
حادث کا معنی یہ ہوا کہ ہر موجود ماسوی اللہ تعالیٰ عدم کے بعد موجود ہوا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے اور اختیار  
سے ہر شئی کو پیدا کرنے والا ہے اور یہی حق ہے لہذا اسی کا اعتقاد رکھنا چاہیے۔

سوال - مصنف رحمۃ اللہ علیہ الافکار کاسبہ للتصدیقات میں خطاء کا بیان تو کیا ہے لیکن الافکار کاسبہ للتصورات  
میں خطاء کا بیان کیوں نہیں کیا؟

جواب - الافکار کاسبہ للتصدیقات میں خطاء کا بیان ظاہر ہے بخلاف کاسبہ للتصورات کے۔

قول العالم مستغنی عن المؤثر - اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ عالم اگر کسی مؤثر کا اثر قبول کرے تو دو حال سے  
خالی نہیں یا تو حالت وجود میں تاثیر ہوگی یا حالت عدم میں اگر عالم میں مؤثر کی تاثیر حالت وجود میں ہو تو یہ تحصیل حاصل ہے جو کہ محال  
ہے اور اگر حالت عدم میں ہو تو اس صورت میں وجود و عدم دو تفسیضیں جمع ہو جائیں گی اور اجتماع تفسیضیں بھی محال ہے لہذا دونوں  
صورتیں باطل ہوں گی۔ تو لا محالہ ماننا پڑے گا کہ العالم مستغنی عن المؤثر۔ اس دلیل کا جواب الفاضل الاکمل حضرت علامہ محمد عبدالحی  
الحمدی الخیر آبادی قدس سرہ نے شرح مرقات میں یوں بیان فرمایا ہے والتحقیق ان التأثير فی حال الوجود والحاصل  
بذلك التأثير فلا يلزم الا تحصیل الحاصل بذلك التأثير ولا قباحتہ فیہ انما المحذور من تحصیل الحاصل  
بتأثیر آخر وهو ليس بلدزم ثم هذا مذهب اصحاب البخت والاتفاق النافین للصانع واما  
الحکماء المحققون فهم وان ساء عموما قدم العالم لكنهم لا يرون وجود العالم بلا سبب موجد ضرورة انه  
مخالف لبدهات العقل الحاکم بامتناع الترجیح وتفصیل الکلام فی هذا الملام يستدعی خروجا  
عن المقام۔

قول والاخر فاسد - اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر یہ دونوں فکر حق و صواب ہوں یعنی فکر حدوث عالم اور فکر قدیم عالم یا اگر یہ  
دونوں فاسد و غلط ہوں تو یہ اجتماع تفسیضیں ہے جو کہ محال ہے لہذا ایک درست ہے یعنی حدوث عالم اور دوسرا فاسد ہے یعنی قدیم عالم  
قول واذا كان قد وقع - مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہم  
اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ فکر میں غلطی واقع ہو سکتی ہے لیکن اس غلطی سے بچنے کے لئے یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہمیں منطق کی ضرورت  
ہو اور اس کی طرف محتاجی ہو عین ممکن ہے کہ اس غلطی سے بچانے والی فطرۃ انسانیہ ہو۔



جواب۔ ہم جب مشاہدہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ عقلا سے غطاء فی الفکر واقع ہو جاتی ہے کسی نہ کسی عارض کی بنا پر اور ہمیں معلوم ہو گیا کہ فطرۃ السانیہ غطاء فی الفکر سے بچانے والی نہیں۔

سوال۔ وہ فطرۃ السانیہ جو عارض اور موانع سے خالی ہو وہ تو یقیناً عاصم ہو سکتی ہے۔

جواب۔ ہاں فطرۃ السانیہ مذکورہ عاصم ہے لیکن یہ تمام افراد انسانی کو حاصل نہیں بلکہ جو حال ہے وہ منطق کے محتاج نہیں جیسا کہ ہم باقی بیان کر چکے ہیں۔  
**قوله قانون**۔ قانون یہ لفظ یونانی ہے یا سریانی اور یہ اصل میں سطر کہتا ہے کہ اس کے لئے موضوع ہے اور اس کا اصطلاحی معنی یہ ہے قاعدہ کلیۃً مستنبط منہا احکام جزئیات موضوع کا۔ کہ قانون وہ قاعدہ کلیۃً ہے جس کے موضوع کی جزئیات کے احکام مستنبط ہوں۔ باقی اس کا ذکر کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کرنا طریقہ ہے جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہو اس کو موضوع بنایا جائے اور قاعدہ کلیۃً کے موضوع کو معمولی قیاس کا صغریٰ ہوگا۔ اور اس قاعدہ کلیۃً کو کبریٰ بنایا جائے تو اس کا نتیجہ حکم جزئی پر مشتمل ہوگا مثلاً ضرب زید میں زید کا حکم معلوم کرنا ہو تو نجات کے اس قانون یعنی قاعدہ کلیۃً کل فاعل مرفوع سے اس طرح معلوم کریں گے کہ زید کو موضوع بنایا اور قاعدہ کلیۃً کا جو موضوع ہے یعنی ”فاعل“ کو معمول بنایا تو یہ قیاس کا صغریٰ بن گیا یعنی زید فاعل پھر اس قاعدہ کلیۃً یعنی ”کل فاعل مرفوع“ کو اس قیاس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا۔ زید فاعل صغریٰ اور کل فاعل مرفوع نتیجہ نکلا زید مرفوع تو اس طرح زید ہر کہ قاعدہ کلیۃً کے موضوع کی جزئی ہے اس کا حکم معلوم ہو گیا۔

**قوله المنطق**۔ منطق یہ مصدر بھی ہے معنی منطق اور اس کا اس فاعل، ”بیر مبالغۃً“ اطلاق کیا گیا ہے اس لئے کہ منطق دعوہ ظاہری ہوگی لفظ باطنی ہو یعنی اوراک کی تکمیل میں اس فن کو بڑا دخل ہے۔ اور یا پھر لفظ منطق اہم مکان ہے۔

**قوله يعرف حقائق الاشياء**۔ اس مقام پر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اشیاء کے حقائق کی معرفت بندے بشک و قدرت میں نہیں یہ شان تو خالق القوی والقدری ہے جس کی صفت ہوا الاول والاخر والظاهر والباطن و هو یبکی شئی علیم ہے۔ الشیخ نے تعلیقات میں کہا ہے کہ ہم صرف اشیاء کے خواص اور نوازم کو جانتے ہیں اور ہمیں اس کا کوئی علم نہیں کہ ان اشیاء کے لئے یہ فصول مقدم ہیں جو ان کے حقائق پر واقعہ ہیں بلکہ ہم تو صرف اتنا جانتے ہیں کہ یہ اشیاء ہیں جن کے لئے یہ خواص اور یہ اعراض ہیں کیونکہ ہمیں واجب تعالیٰ کی حقیقت کا علم نہیں اور نہ عقل۔ نفس۔ فلک۔ نالہ۔ ہوا۔ پانی۔ ارض کی حقیقت سے واقفیت ہے۔ اور اسی طرح نہ ہمیں اعراض کے حقائق کا علم ہے اور ہم تو ہر کی حقیقت سے بھی نا آشنا ہیں کیونکہ ہم صرف یہ جانتے ہیں کہ یہ (جوہر) ایک شئی ہے جس کی یہ خاصیت ہے۔ ”ہو ائہ الموجود لا فی موضوع“ اور یہ کوئی جوہر کی حقیقت نہیں ہے۔

اور نہ ہم جسم کی حقیقت کی معرفت رکھتے ہیں۔ بلکہ فقط اتنا جانتے ہیں کہ جسم ایک شئی ہے کہ اس کی یہ خاصیت ہوتی ہے اور وہ طول عرض عمق ہے۔

**قوله قطاس**۔ ضمتہ اور کسرہ کے ساتھ اس کا معنی میزان ہے اور یہ لفظ رومی معرب ہے۔

**قوله العلم الالہی**۔ آگہ اس واسطہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ فاعل کا اثر اس کے مفعل تک پہنچے جیسے منشاء (آرا) برہمنی کے لئے۔ کیونکہ منشاء برہمنی کا اثر لکڑی تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ اسی طرح منطق قوۃ عاقلہ کا اثر مطالب کستیہ تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اس لئے منطق کو علم الہی کہتے ہیں۔

سوال۔ منطق جب علوم کا آلہ اور خادم ہے تو پھر یہ علوم کے ذمہ میں داخل ہو کر کے علم نہ ہوا۔

جواب۔ منطق کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار اس کی ذات کا۔ اور ایک اعتبار دوسرے علوم کے ساتھ۔ اگر منطق کی ذات کا اعتبار ہو تو یہ علم ہے اور اگر دیگر علوم کا لحاظ ہو تو یہ منطق آگہ ہے اور منطق پر ”العلم الالہی“ کا اطلاق دونوں اعتباروں کو جامع ہے یعنی منطق فی نفسہ علم ہے اور لحاظ دیگر علوم کے الہ ہے۔

**قوله لجمع العلوم**۔ سوال۔ منطق جب جمع علوم کے لئے آگہ ہے تو پھر منطق چونکہ خود بھی علم ہے اپنے آپ کے لئے بھی آگہ ہو تو پھر منطق اپنے آپ کا محتاج ہو گا یا دوسرے علم منطق کی طرف محتاج ہو گا پہلی صورت پر دور ہے اور دوسری صورت پر تسلسل۔  
 جواب۔ منطق جمع علوم کے لئے آگہ ہے ماسوا سے البعض کے اور ہم ”ماسوا سے البعض“ سے منطق کو مراد رکھتے ہیں۔ لہذا خالی مذکور لازم نہیں آتی۔

**قائدہ**۔ منطق جب جمع علوم کے لئے آگہ اور خادم ہے تو پھر چاہیے کہ اس کی طرف آگہ ہونے کی وجہ سے توجہ دی جائے اور متصور اصلی حدیث۔ تفسیر فقہ۔ کلام کو سمجھیں۔



**فصل اعلم ان اسسطاطالیس الحکیم دون هذا العلم بامرالا سکندر  
الرسمی ولهذا یلقب بالمعلم الاول الفارابی هذب هذا الفن هو المعلم  
الثانی وبعد اضاعة کتب الفارابی فصله الشیخ ابو علی بن سینا۔**

**تقریر۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات یاد رکھیں کہ حکیم اسسطاطالیس نے اسکندر رومی کے حکم سے علم منطق کی تدبیر  
کی اسی لئے اس کا لقب معلم اول ہوا۔ اور فارابی نے اس فن کی تہذیب کی اور وہ معلم ثانی ہوئے اور فارابی کی کتب فارغ  
ہونے کے بعد شیخ ابو علی بن سینا نے اس علم کی تفصیل کی (اور یہ معلم ثالث ہوئے)

**ابحاث۔** قولہ ارسطاطالیس۔ یہ شہرہ آفاق حکیم ہیں۔ المتجددین ان کا نام ارسطو۔ اور اسسطوطالیس لکھا ہے یہ  
مقدونیہ کے شہر اسٹاگرا یا اسٹاپرو میں پیدا ہوئے۔ اور تقریباً ۱۸ سال کی عمر میں افلاطون کے پاس علم حاصل کرنے کے لئے  
گئے۔ اس طرح یہ افلاطون کے شاگرد ہوئے اور افلاطون حکیم سقراط کے شاگرد تھے اور وہ فیثاغورث کے شاگرد اور وہ حضرت  
سلیمان علیہ السلام کے شاگرد تھے (کذا فی شرح السلم للقاضی مبارک الکوفاموسی وحوادثہ) اور جب یہ اپنی تعلیم سے فارغ  
ہوئے تو سلطان مقدونیہ کے طیب غامس مقرر ہوئے۔ اور سلطان کی فرمائش پر اس کے بیٹے اسکندر کو تعلیم دیتے رہے۔  
اور ارسطو نے پھر اسکندر رومی کے حکم سے فن منطق کو مدون کیا اور تعالیم منطق کو قوت سے فعل کی طرف لائے۔ اس لئے یہ معلم اول کے  
لقب سے منسوب ہوئے اور تقریباً ۶۲ سال کی عمر پائی اور چونکہ فن منطق کو اسکندر رومی کے حکم سے مدون کیا گیا ہے اس لئے منطق  
کو میراث ذی القرنین کہتے ہیں۔ اور غالباً یہ وہی ذی القرنین ہیں جن کا ذکر اس آیت مبارکہ میں ہے۔ یسئلونک عن ذی القرنین  
واللہ اعلم۔ اگر تحقیق و تفصیل مقصود ہو تو تفسیر کبیر اور تفسیر روح المعانی کا مطالعہ فرمائیں۔

**قولہ الفاسابی۔** ان کی کنیت ابو نصر اور نام محمد بن طرخان ہے۔ تخمیناً یہ مسئلہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کی پیدائش فاراب  
میں اور وفات دمشق میں ہوئی۔ آپ کے والد فرج کے افسر تھے اور فارابی الاہل تھے یا ترک کی یہ علوم فلسفہ میں بڑے ماہر تھے اور  
ریاضیات اور علم موسیقی میں بھی بڑی دسترس رکھتے تھے۔ افلاطون اور ارسطو کی تالیفات اور ان کے علوم کی بہت اچھی توضیح و تشریح

کی اسی لئے ان کو معلم ثانی کہا جاتا ہے۔ انہوں نے اسی سال کی عمر پائی ۳۳۹ھ میں وصال ہوا۔ اور اپنے پیچھے اپنے  
یہ علمی شہادے بطور یادگار تالیفات کی صورت میں چھوڑ گئے۔ (۱) مقالہ فی العقل الجمع بین رأى الحکیمین افلاطون و  
ارسطو لیس (۲) اجوبۃ عن مسائل فلسفہ (۳) تحصیل السعادت (۴) رسالہ فی سیاست (۵) عیون المسائل (۶) فصول الحکم  
(۷) رسالہ فی اثبات المفارقات (۸) اراہل المدینۃ الفاصلۃ (۹) اغراض ارسطو لیس فی کتاب ما بعد الطبقہ احد

**قولہ الشیخ ابو علی بن سینا۔** آپ کی کنیت ابو علی اور نام حسین بن عبداللہ سینا اور لقب شیخ رئیس ہے اور بعض  
لے کہ آپ کے دادا کا نام بینان ہے۔ آپ آخستہ جو بخارا کی کے قریب ایک چھوٹا شہر ہے۔ میں مسئلہ میں پیدا ہوئے  
اور پھر آپ کے والد صاحب نے آپ کی ولادت کے چند سال بعد بخارا میں سکونت اختیار کر لی اور آپ کی تعلیم و تربیت میں  
مشغول ہو گئے اور آپ نے "الشیخ ابو علی بن سینا نے" فقہ کا علم حاصل کیا پھر منطق پھر فلسفہ ریاضت پھر طبیعت پھر الہیہ۔ پھر  
طب اور اس کے بعد کتب کا خوب مطالعہ کیا حتیٰ کہ علوم میں کمال حاصل کر لیا اور اس وقت آپ کی عمر ۸ سال تھی۔ بتاریخ  
فلاسفۃ الاسلام میں مذکور ہے کہ ابن سینا ابھی سولہوی سترہویں برس ہی میں تھا کہ اس کی طبی قابلیت کی وجہ سے اس کی شہرت  
مشرق و مغرب میں پھیل گئی۔ چنانچہ فرج بن منصور امیر بخارا نے ایک ایسے مرض کے معالجے کے لئے اس کو طلب کیا جس سے  
وہ واقف تھا اور جہاں دوسرے تمام اطباء کی تدبیریں بے اثر رہ گئی تھیں۔ ابن سینا نے اس کا علاج کیا جس سے اس کو صحت  
حاصل ہو گئی۔ امیر ابن سینا سے بہت خوش ہوا اور اس پر اپنے دامان کرم کو پھیلا دیا اور اس کو بے شمار نعمتوں سے فیضیاب  
کیا اور اپنی کتابوں کے پیش بہا ذخیرے اس کے سامنے کھول دیئے جس کی وجہ سے اس فلسفی طیب کو اپنی خواہش مطالعہ  
کی تکمیل کا بہت اچھا موقع مل گیا۔ اس کے سامنے علیٰ جدوجہد کے لئے ایک وسیع میدان تھا اور وہ ان خوشگوار چشموں سے  
اپنی خواہش کے مطابق سیراب ہوتا تھا لیکن اتفاق سے کتابوں کا یہ ذخیرہ جل گیا اس کے جلانے کا الزام ابن سینا پر لگایا گیا۔  
خیال یہ کیا گیا کہ اس کے جس قدر بھی حکمت کا ذخیرہ حاصل کیا ہے اس کو اپنی حد تک دکھنا چاہتا ہے تاکہ دوسرے اس کے نفع سے  
مستفیع نہ ہو سکیں انتہی اور شرح مرقات فارسی اور حاشیہ مضامین علی المرقات میں مذکور ہے کہ السلطان محمود کے کتب خانہ میں اتفاقاً  
اگل بھڑکی اٹھی اور تمام کتب جل گئیں جن میں فارابی کی کتابیں بھی تھیں اور لوگوں نے کتب خانہ جلانے کا الزام ابو علی بن سینا پر لگایا  
تو شیخ ابو علی بن سینا اس خوف سے کہ سلطان محمود ان کے قتل کا حکم کرے گا ہمدان چلے گئے اور وہاں شمس الدولہ نے آپ کو  
اپنا عزیز بنا لیا اور آپ وہاں قواعد منطق کی تفصیل و تحریر میں مشغول ہو گئے۔ اور پھر سے (ان علوم کو لوگوں کے سامنے جدید طریقہ



سے پیش کیا اسی لئے آپ معلم ثالث کے لقب سے ملقب ہوئے۔ اور تراس شرح شرح العقائد میں مذکور ہے کہ بولعی بن سینا  
 ادائ عمر میں شرب خمر اور لہو و لعب میں مشغول رہتے تھے اور جب آپ کی آخری عمر ہوئی تو آپ نے قرآن پاک حفظ کیا اور اللہ  
 تبارک و تعالیٰ کی عبادت میں مشغول ہو گئے۔ اور بعض کتابوں میں (تاریخ فلاسفۃ الاسلام) یہ مذکور ہے کہ آپ نے دس سال  
 کی عمر میں قرآن پاک حفظ کر لیا تھا۔ بہر حال آپ نہایت ذکی اور حافظہ والے تھے اور ماہر علوم تھے اور آپ کی یہ شہرہ آفاق کتب آپ  
 کی جلالت علمی پر دلالت کرتی ہیں۔ القائلون فی الطب والشفاء فی الفلسفہ والاشادات والتبہات فی المنطق و کتاب النجاة اور  
 آپ نے مرض قلعہ میں مبتلا ہو کر ۲۸ سالہ میں وفات پائی جمعہ کا دن اور ماہ رمضان المبارک تھا۔ آپ کی عمر تقریباً ۵۸ سال  
 ہوئی۔ معلم ثالث کے ذکر کے بعد معلم رابع کا ذکر خیر کرنا چاہتا ہوں کہ بندہ اپنے لئے وجہ سعادت سمجھتا ہے۔ لہذا اختصار کے پیش نظر مختصراً  
 آپ کا تذکرہ کچھ اس طرح ہے۔ ہماری مراد معلم رابع سے قائد تحریک الحقیقۃ الاسلامیۃ الادبی شہید الثورة المندیۃ الاستاذ المطلق الحق  
 المدق حضرت مولانا محمد فضل حق خیر آبادی نور اللہ مرقدہ ہیں۔ آپ اپنے آبائی شہر خیر آباد میں ۱۲۷۷ھ بمطابق ۱۸۶۱ء میں پیدا ہوئے۔  
 آپ کے والد ماجد حضرت العالم البحر العلوم استاذ العلماء رئیس الفضلاء المحدث فضل امام قدس سرہ دار السلطنت دہلی میں  
 صدر الصدور کے عہدہ جلیلہ پر فائز تھے اور دینی و دنیوی نعمتوں سے مالا مال تھے۔ اور آپ حضرت علامہ فضل امام خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ  
 علامہ عصر میں بھی بڑے ممتاز تھے اور علوم نقلیہ و عقلیہ میں امام تھے "مرقات" جس کی بندہ نے شرح اردو کی صورت میں خدمت کر کے  
 سعادت حاصل کر رہا ہے اللہ تعالیٰ اس کو پایہ تکمیل تک پہنچائے آمین، علم منطق میں آپ کی وہ مایہ ناز تصنیف ہے جو آج  
 تک شامل درسیات ہے اور اس کے علاوہ بھی آپ نے بہت سی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں۔ حضرت علامہ فضل حق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ  
 (معلم رابع) نسباً آپ شیخ فاروقی تھے آپ نے صحیح علوم نقلیہ و عقلیہ اپنے والد ماجد حضرت فضل امام رحمۃ اللہ علیہ خیر آبادی سے حاصل  
 کئے اور حدیث شریف محدث شہر حضرت الشاہ عبدالقادر المحدث الدہلوی رحمۃ اللہ علیہ سے دہلی میں پڑھی۔ اور آپ نے قرآن پاک چار  
 ماہ میں حفظ کیا اور آپ نے تیرہ سال کی عمر میں تمام علوم کی تحصیل سے فراغت پائی۔ دُور دور سے لوگ آپ کے درس میں آتے تھے  
 چنانچہ آپ دہلی وغیرہ میں مناصب جلیلہ پر مقرر رہے۔ عربی فارسی میں نظم رائق و نثر فائق لکھتے تھے۔ چار ہزار اشعار آپ کے شمار کئے  
 گئے ہیں۔ اور آپ کے لکھے ہوئے اکثر قصائد حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وآلہ و اصحابہ وسلم کی مدح میں اور کفار کی بھج میں ہیں۔ آپ کی مندرجہ  
 ذیل کتب آپ کی عظمت پر دلالت کر رہی ہیں (۱) حاشیہ جلیلہ علی شرح السلم للفاضل مبارک (۲) الحاشیہ علی الافق البین (۳) رسالہ  
 تحقیق العلم والمعلوم (۴) کتاب التہذیب فی المدارس المندیۃ السعیدیہ (۵) رسالہ تحقیق الاجسام (۶) رسالہ تحقیق الکلی الطبی۔

(۷) الرسالہ المستأۃ بالتشکیک (۸) رسالہ الالیات (۹) الجنس الثانی فی شرح الجہم العالی (۱۰) المرض المجرد فی تحقیق  
 حقیقۃ الوجود (۱۱) الرسالہ الشرعیۃ الادبیۃ الثورة المندیۃ فی تاریخ خدر البراطنہ یعنی تاریخ فتح ہندوستان (۱۲) امتناع النظر اور  
 ہیں۔ آپ نے تحریک آزادی ہند (جو انگریز کے خلاف تھی اور اس کو اپنے ملک ہندوستان سے نکلنے کے لئے چلائی گئی تھی)،  
 بڑھ چڑھ کر حصہ لیا بڑی بہادری اور جرات کا مظاہر کیا اور آپ کی یہ خواہش تھی کہ آزادی کی یہ تحریک کامیاب ہو اور انگریز اس ملک  
 سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نکل جائے۔ آپ کو اس تحریک کی پاداش میں طرح طرح کے شائد و مصائب سے دوچار ہونا پڑا۔ جن کا  
 ذکر "الثورة المندیۃ" میں موجود ہے بالآخر یہ آفتاب علم جزیرہ انڈیا میں قید و بند کی حالت میں ۱۲۷۷ھ ۱۲ ماہ صفر غروب ہو گیا۔  
 اللہ تعالیٰ ان کے مقدر پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے آمین (ماخوذ از حاشیہ مرضیۃ و دیوبندی مذہب)



فصل - ولعلک علمت مما تلونا علیک فی بیان الحاجة حد المنطق و  
تعریفہ من انه علم بقوانین تعصم مراعاتها الذہن عن الخطا فی الفکر

تقریر - مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شاید قارئین مضمون سے جسے ہم نے احتیاج الی المنطق کے بیان میں تجھے سنایا ہے منطق کی  
حد اور اس کی تعریف جان گیا ہوگا۔ وہ یہ کہ منطق اُن قوانین کی تصدیق ہے جن کی رعایت رکھنا ذہن کو خطا فی الفکر سے بچائے۔

ابحاث قولہ حد المنطق وتعریفہ - مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تعریف کا حد پر عطف کر کے اس امر کی طرف  
اشارہ کیا ہے کہ یہاں حد کا وہ معنی مراد ہے جو اہل اصول و علم اہل عربیت کا مصطلح ہے یعنی تعریف جامع و مانع اور اہل میں  
کا مصطلح مراد نہیں ہے کیونکہ اہل میزان کے نزدیک حد اُسے کہتے ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہو اور منطق کی تعریف خاصہ کے ساتھ  
ہے اور تعریف بالخاصہ ہم ہوتی ہے نہ کہ حد میں (انی)

قولہ مراعاتها الذہن - منطق کی تعریف میں قوانین منطقیہ کی رعایت کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ جب تک ان  
قوانین کی رعایت نہ کی جائے اس وقت تک نفس منطق فکر میں غلطی سے نہیں بچا سکتی و نہ کوئی بھی منطق کبھی بھی فکر میں غلطی نہ کرے۔  
قولہ عن الخطا فی الفکر - اس قید سے وہ علوم قانونیہ خارج ہو گئے جن کی رعایت خطا فی الفکر سے نہیں بچاتی بلکہ خطا  
فی اللفظ والعبارة سے بچاتی ہے جیسے صرف و نحو و معانی۔

تنبیہ - منطق کی تعریف - ان امور ثلاثہ میں سے دوسرا امر ہے جن کے لئے مقدمہ معقود ہوا ہے۔ اسی علم منطق کی طرف احتیاج کا  
بیان - تعریف منطق - موضوع منطق - اب تک دو امور یعنی احتیاج الی المنطق - و تعریف منطق کا بیان ہوا ہے۔ اور آئندہ فصل  
میں موضوع منطق کا بیان ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

## التقریرات شرح اُرؤا المرقا

فصل موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ لہ کبدن الانسان  
للطب والکلمۃ والکلام لعلہما لخواص موضوع المنطق المعلومات التصوریۃ  
والتصدیقیۃ لکن لا مطلقا بل من حیث انها موصلة الی المجهول التصوی  
والتصدیقی۔

تقریر - مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب علم منطق کی تعریف اور غایت کے بیان سے فارغ ہوئے تو یہاں سے منطق کا موضوع بیان  
فرماتے ہیں کہ موضوع ہر علم کا وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ کی اُس علم میں بحث کی جائے جیسے علم طب کا موضوع بدن الانسان  
ہے اور کلمہ و کلام علم نحو کے لئے موضوع ہے۔ تو منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت  
سے کہ معلومات تصوریہ مجہول تصوری اور معلومات تصدیقیہ مجہول تصدیقی تک پہنچانے والے ہوں۔ (کیونکہ فن منطق میں بھی معلومات  
تصوریہ و تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ کی بحث ہوتی ہے۔

ابحاث - قولہ موضوع - موضوع کا لغوی معنی ہے ”نہادہ شدہ“ اور عامۃ الصناعات کے عرف میں موضوع وہ چیز ہوتی  
ہے جس کو دوسری شئی کے مقابل اس طرح دکھایا ہوا ہو اور اُس کو اس طرح خاص کیا گیا ہو کہ اُس کے علم سے اس دوسری شئی کا علم حاصل  
ہو جائے جیسے الالفاظ الموضوعۃ اور اہل حکمت کی اصطلاح میں موضوع اُس محل کو کہتے ہیں جو فی ذاتہ حال سے مستغنی ہو۔ اور فن  
برہان کی اصطلاح میں موضوع وہ چیز ہے کہ علم میں اُس کے عوارض ذاتیہ کی بحث کی جائے یا اُس کی نوع کے عوارض ذاتیہ یا اُس  
شئی کے عرض ذاتی کے عوارض کی یا اُس کے عرض ذاتی کے نوع کے عوارض کی یا اُس کے نوع کے عرض کے عوارض کی بحث کی  
جائے۔ اور فن قضایا کی اصطلاح میں موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کو اس لئے وضع کیا گیا ہو کہ اس پر کوئی دوسری شئی کا حمل کیا جائے



اور یہ دو قسم ہے الموضوع بالطلع كالذوات (نحو الانسان کاتب) ۱۔ الموضوع بالعرض كالصفات (نحو الکاتب انسان) ۲۔  
 کرام کی اصطلاح میں موضوع اُس روایت کو کہتے ہیں جس کا دواوی حدیث نبوی میں تصداً بھوٹ بولے اگرچہ یہ (یعنی وقوع الکتاب  
 عندنا فی حدیث واحد) تمام قرآن میں ایک مرتبہ ہی ہوا اور اس کی روایت کبھی بھی قبول نہیں کی جاتی اگرچہ وہ تو یہ بھی کرے۔

قوله **موضوع کل علم** مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے موضوع منطقی کے بیان سے پہلے مطلق موضوع کی تعریف فرمائی اور پھر موضوع  
 منطقی کو بیان فرمایا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مقصود اس (الشیء الفلانی موضوع المنطق) کی تصدیق ہے۔ اور یہ تصدیق تب حاصل  
 سکتی ہے جبکہ ہم مطلق موضوع کے مفہوم کی معرفت حاصل ہو۔ کیونکہ یہ (مطلق موضوع) اس تصدیق میں محمول واقع ہوا ہے پس مصنف  
 رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے مطلق موضوع کی تفسیر بیان فرمائی کہ ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ کی اُس علم میں بحث کی  
 جائے پھر اس کی وضاحت کے لئے دو مثالیں بیان فرمائیں۔ پہلی مثال (کہ جیسے بدن انسان علم طب کا موضوع ہے کیونکہ اس  
 ”علم طب“ میں بدن انسان کے عوارض ذاتیہ یعنی صحت و مرض سے بحث ہوتی ہے) یہ احیاناً غار جیہ سے ہے اور دوسری مثال  
 (کہ جیسے کلمہ دلاام علم نحو کا موضوع ہے کیونکہ اس علم میں اعراب و بناء سے بحث ہوتی ہے اور یہ (اعراب و بناء) کلمہ دلاام کے عوارض  
 ذاتیہ سے ہیں) یہ مفہومات اصطلاحیہ سے ہے اور جب مطلق موضوع کی تعریف و تمیز سے وضاحت ہوگئی اور اس کا مفہوم خوب  
 ذہن نشین ہو گیا تو پھر موضوع منطقی جس کا بیان کرنا مقصود تھا ذکر فرمایا کہ منطق کا موضوع معلومات تصویریہ و تصدیقیہ (یعنی قول شارح  
 جنت) ہے لیکن مطلقاً نہیں (یعنی ہر جنت کے لحاظ سے نہیں مثل جنت موجود و غیر موجود کے اور اس جنت سے کہ یہ نفس الامر کے  
 مطابق ہیں یا کہ نہیں وغیرہ) بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ پہنچانے والے ہوں محمول تصویری یا محمول تصدیقی کی طرف۔ اسی لئے وہ معلوم  
 تصویری مثل مذہب و غیرہ محمول تصویری کی طرف نہیں پہنچاتا اُس کو معروف و قول شارح نہیں کہتے اور اسی طرح وہ معلوم تصدیقی مثل انار  
 حارہ جو محمول تصدیقی تک نہ پہنچائے اُس کو جنت نہیں کہتے اور نہ منطقی اُس سے بحث کرتا ہے۔

قوله **عن عوارضہ الذاتیہ**۔ شئی کے عوارض ذاتیہ وہ ہوتے ہیں جو شئی کو لذاتہ لاتی ہوں جیسے **التعجب** (یعنی مدک امر  
 غریب خفی السبب) جو ذات انسان کو لاتی ہونے والا ہے۔ یا امر مادی (خواہ جزم ہو یا خارج) کے واسطے سے لاتی ہو جیسے  
 الضاحک جو انسان کو **التعجب** کے واسطے سے لاتی ہوتا ہے۔ اور شئی کے عوارض غریبہ وہ ہوتے ہیں جو شئی کو امر اعم (جزم ہو یا خارج)  
 کے واسطے سے لاتی ہوں جیسے المتحرک یہ ایضاً کو لاتی ہوتا ہے جسم کے واسطے سے اور جسم یہ ایضاً سے اعم ہے یا خارج اخص کے  
 واسطے سے لاتی ہوں جیسے الضاحک جو حیوان کو لاتی ہوتا ہے اس واسطے سے کہ وہ انسان ہے یا امر مبائن کے واسطے سے لاتی

عہ قولہ جیسے التعجب الذہنی میں حاشیہ درج ہے کہ جس سے ہم نے العارض کی مثال میں ”التعجب“ ذکر کیا ہے جبکہ عام طور پر بقیہ

ہوں جیسے الضاحک جو پانی کو لاتی ہوتا ہے تار کے واسطے سے اور علوم میں اعراض غریبہ سے بحث نہیں ہوتی کیونکہ اصل میں یہ موضوع  
 کے احوال نہیں ہیں بلکہ وسائل کے احوال ہیں۔ ماخوذ از حاشیہ ”الرضا“ ۵۷ ص ۳۳

قوله **والکلمۃ والکلام لعلم النحو**۔ مشہور یہی ہے کہ علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے لیکن رئیس المحققین حضرت علامہ مولانا  
 عبدالحکیم رحمۃ اللہ علیہ السیالکوٹی فرماتے ہیں۔ الصواب ان موضوعہ اللفظ الموضوع باعتبار صدقہ علی کل واحد  
 من الاقسام الثلاثة ای الکلمۃ والمركب الغیر الاسنادی والکلام۔ یعنی صحیح یہ ہے کہ علم نحو کا موضوع  
 ”اللفظ الموضوع“ ہے اس اعتبار سے کہ یہ اقسام ثلاثہ (الکلمۃ۔ المركب الغیر الاسنادی۔ الکلام) پر صادق ہے۔

قوله **فموضوع المنطق المعلومات**۔ اس مقام پر یہ (اشکال وارد ہوتا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ منطق کا موضوع  
 ”معلومات تصویریہ و تصدیقیہ“ ہے۔ اور یہ تو متعدد ہے اور تعدد موضوع تعدد علم پر دلالت کرتا ہے حالانکہ منطق تو ایک علم ہے نہ متعدد۔  
 الجواب۔ منطق کا موضوع برہدہب متاخرین صرف المعلومات ہے جو کہ مشتمل ہوتا ہے معلومات تصویریہ و تصدیقیہ یہ لہذا اشکال  
 مذکور وارد نہیں ہوتا اور متقدمین کے مذہب پر منطق کا موضوع ”معقولات ثانیہ“ ہے لہذا ان کے مذہب پر اشکال مذکور وارد  
 ہی نہ ہوگا۔ فائدہ معقولات ثانیہ وہ ہوتے ہیں جن کے عوارض کا ظرف صرف ذہن ہو۔

تنبیہ۔ علم کے مسائل کا موضوع کبھی بعینہ ”موضوع علم ہوتا ہے جیسے کل جسم فلا جیسے طبیعی۔ اور کبھی موضوع علم کا نوع جیسے کل حیوان  
 فلا قوۃ لامستہ اور کبھی موضوع علم کا جز، موضوع مسئلہ ہوتا ہے جیسے کل سورۃ تغیل الکون والفساد اور کبھی موضوع علم کا عرض ذاتی  
 موضوع مسئلہ ہوتا ہے جیسے کل حرکتہ منطبقہ علی الزمان اور کبھی موضوع علم کے عرض ذاتی کی نوع موضوع مسئلہ ہوتا ہے جیسے کل حرکتیں  
 مستقیمین لا بد من بینہما السکون۔ فائدہ موضوع مسئلہ ان صورت مذکور میں منحصر نہیں ہے بلکہ موضوع مسئلہ میں اور بھی احتمالات  
 ہیں جو فن کی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

یہ صنف عارض کی مثال میں ”التعجب“ وغیرہ کو ذکر کیا جاتا ہے اس سے کہ عارض کی مثال میں ”التعجب“ (مصدر) کو ذکر کرنا سارح برہمنی ہے پیر  
 تعلیم میں مذکور ہے **قوله** کا **التعجب** الامحق لذات الانسان اقول فان قلت العارض للشیء ما یکون محمولاً  
 علیہ وخارجاً عنه والتعجب لیس محمولاً علی الانسان واجیب بانہم یتساخمون فی العبارات کثیراً  
 فینکرون مبداً المحمول کا **التعجب** والتطق والضحک والکتابة وغیرہا دیرین ن بها المحمولات المشتقة ہوتا  
 اور محدث شایعانی میں ہے رحمۃ اللہ علیہ من الماد من العارض المل بالموالات ای اللہ ہر وہ ذکر الباری فی التمسک کا **التعجب** علی سبیل المسامحۃ  
 والمراد **التعجب** والضحک والنا یقسمون لئلا یقربوا منہ الذات ویولیس بعراض علی نفس العرف ۱۶ ص ۳۴ تحفہ  
 تنبیہ۔ تبادر مذکور کے پیش نظر مبتدی کے حال کے مناسب العارض کی مثال ”التعجب“ والضحک وغیرہ مناسب تر ہے۔ قدیر



فائدہ۔ اعلم ان لكل علم وصناعته غايته والا لكان طلبه عبثا والمجد فيه لغو  
غايته علم الميزان الاصابة في الفكر وحفظ السلي عن الخطا في النظر

تقریر۔ بے شک وجہ احتیاج الی المنطق کے بیان سے منطق کی غرض وغایت معلوم ہو چکی ہے لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ بیان کی رعایت فرماتے ہوئے ہر حصہ غایت منطق کو بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ امر ذہن نشین رکھیں کہ ہر علم وصناعۃ کے لئے غایت غایت ضرور ہوتی ہے ورنہ اس علم کی طلب عبث اور اس میں کوشش لغو و بیکار ہوگی اور علم میزان کی غرض وغایت فکر میں صواب پہنچنا اور نظر میں راستے کو خطا سے محفوظ کرنا ہے۔

ابحاث۔ قولہ لكل علم وصناعته۔ یہاں ایک احتمال تو یہ ہے کہ صناعۃ کا عطف علم پر تفسیری ہو اور اس کی ظاہر ہے کیونکہ مناطہ کے نزدیک صناعۃ کا اطلاق علم پر شائع ذرا ہے اور وہ کہتے ہیں صناعۃ المیزان وصناعۃ البرهان اور وہ احتمال یہ ہے کہ صناعۃ علم کا غیر ہو پس اس احتمال پر علم سے مراد وہ چیز ہوگی جس کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ نہ ہو بلکہ اس سے علم مقصود ہو اور صناعۃ سے مراد وہ شئی ہوگی جس کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہو اور اس سے مقصود بھی وہی عمل ہو۔

قولہ غایتہ۔ شئی کی غایت اُس سے خارج اور اُس کے متاثر ہوتی ہے۔ اور تصور میں شئی کی غایت شئی سے مقدم ہوتی ہے کیونکہ شئی کی تحصیل فعل اختیاری ہے لہذا یہ امر ضروری ہے کہ شئی کی تحصیل غایت کے تصور سے بعد ہو ورنہ اس شئی کی تحصیل میں کوشش بیکار ہوگی۔ اور اس شئی کا طلب کرنا بے فائدہ ہوگا۔ پس وہ شخص جو ”منطق“ میں علی وجہ البصیرۃ شروع ہونا چاہتا ہے اُس کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ اُس کو یہ علم ہو کہ منطق اُن قوانین کی تصدیق کا نام ہے جن کی رعایت کرنا ذہن کو خطا میں فکر سے بچاتا ہے۔ کیونکہ جو شخص ”منطق“ کو اس وجہ سے جانتا ہے اُس کو منطق کی غایت کا علم ہوگا اور وہ منطق پر غایت کے ترقب کی تصدیق کرے گا۔

فصل۔ لا شغل للمنطقی من حیث انه منطقی یبحث الالفاظ کیف و هذا البحث بمعزل عن غرضه وغایتہ ومع ذلك فلا بد له من بحث الالفاظ الدالة علی المعانی لان الافادة والاستفادة موقوفہ علیہ ولذا لك یقدم بحث الدلالة والالفاظ فی کتب المنطق۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب مقدمہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب منطق کی کتابوں کے شروع میں دلالت اور الفاظ کی بحث کو ذکر کرنے کی وجہ بیان فرماتے ہوئے ایک مشہور سوال کا جواب دیتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے منطق معارف و قول شارح اور حجت و دلیل سے بحث کرتا ہے اور معروف اور حجت یہ دونوں معانی کے قبیلہ سے ہیں لہذا منطق کا وظیفہ فقط معانی کی بحث ہے نہ کہ الفاظ و دلالت کی بحث۔ حالانکہ منطق کی کتب میں دلالت اور الفاظ کی بحث بھی کی جاتی ہے۔

الجواب۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ منطق بحیثیت منطق ہونے کے دلالت اور الفاظ سے بحث نہیں کرتا اس لئے کہ منطق کی غرض وغایت معروف و قول شارح اور حجت و دلیل سے بحث کرنا ہے اور یہ (یعنی معروف و حجت) معانی کے قبیل سے ہیں لیکن جب معانی کا افادہ اور استفادہ (یعنی تعلیم و تعلم و فہم الفاظ اس حیثیت سے کہ وہ الفاظ اپنے معانی پر دال ہوں) پر موقوف ہے تو پھر دلالت اور الفاظ کی بحث منطق کا مقصود (باتبع) ہوتی اس لئے مناطہ منطق کی کتب کے شروع میں دلالت اور الفاظ کی بحث کرتے ہیں۔

ابحاث۔ قولہ لا شغل! لفظ شغل میں چار لغات ہیں۔ اول بضم الشین و سکون الغین دوم بضم الشین والغین سوم بفتح الشین و سکون الغین چہارم بفتح الشین و سکون الغین۔

قولہ من حیث انه منطقی۔ اس میں حیثیت کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ منطق جب نحوی بھی ہو تو وہ نحویں ۱۲ الفاظ و دلالت کی بحث کرے گا اس حیثیت سے کہ وہ نحوی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے۔

قولہ یبحث الالفاظ۔ کسی شئی سے بحث کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس پر کسی امر کا حمل کیا جائے اور الفاظ سے بحث کا معنی یہ ہے کہ ان پر ان کے عوارض کو محمول کیا جائے۔



فصل فی الدلالة الدلالة لغة هو الارشاد ای راه نمودن و فی الاصطلاح کون شیء  
بحیث یلزم من العلم به العلم بشیء اخر والدلالة قسمان لفظیة و غیر لفظیة واللفظ

ما یشعر الدال فی اللفظ و غیر اللفظیة ما لا یشعر الدال فی اللفظ و کل منهما یحتمل  
ثلاثة انحاء احدها اللفظیة الوضعیة کدلالة لفظ مرید علی مسما لا و ثانیها اللفظیة  
الطبیعیة کدلالة لفظ ا ح بضم الهمزة و سکون الحاء المملة و قیل بفتحها علی  
وجع الصدر فان طبیعة تضربا حداث هذا اللفظ عند عرض الراجع  
فی الصدر و ثالثها اللفظیة العقلیة کدلالة لفظ دین المسوع من وراء الجدار علی وجه

اللافظ و رابعها غیر اللفظیة الوضعیة کدلالة الد وال الاربع علی مدلولاتها  
خامسها غیر اللفظیة الطبعیة کدلالة صهيل الفرس علی طلب الماء و السادسة  
و سادسها غیر اللفظیة العقلیة کدلالة الدخان علی النار فلهذا لا تست  
دلالات و المنطقی انما یبحث عن الدلالة اللفظیة الوضعیة لان الافادة

مع قول خامسها غیر اللفظیة الطبعیة - و قسم ثانی ان غیر لفظیة طبیعیة است کدال لفظیة و طبیعت مادان مدخل است  
مثال شجرة الخلد و صخرة الوصل مشهور است یعنی دلالت سرفی رنگ چهره و شمان بر شمانی و ندوی رنگ چهره ترسناک بر یکدیگر چوں دریں امثلة شایع است  
عقلی یعنی دلالت اثر بر موثر است و آن عقلی باشد و اولی تر آنکه مثالی بر لفظی باشد که بجز بر لفظی که است فیما یدلنا مصنف رحمه الله علیه ازین است  
عمر دل نمود و فرمود کدالات صهيل الفرس علی طلب الماء و الکلام - شرح مرقات فارسی -

و لا استفادة من الغیر انما یتسربها بسهولة بخلاف غیرها فان الافادة  
و لا استفادة بها لا یخلو عن صعوبة هذا -

تقریر - مصنف رحمه الله علیه نے اس سے قبل فرمایا تھا کہ معانی کا افادہ و استفادہ ان الفاظ پر موقوف ہے جو اپنے معانی پر دلال  
ہوں یعنی الفاظ کے ساتھ دلالت کا اعتبار کیا ہے تو اب پہلے دلالت کی بحث فرماتے ہیں کہ دلالت کا لغوی معنی ہے ارشاد یعنی راستہ  
دکان اور اصطلاح میں دلالت کا معنی ہے ایک شئی کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آجائے اور  
دلالت دو قسم ہے (۱) لفظیہ (۲) غیر لفظیہ - دلالت لفظیہ وہ ہے کہ اس میں دلالت کرنے والا لفظ ہو - اور غیر لفظیہ وہ ہے کہ اس میں  
دلالت کرنے والا لفظ نہ ہو - اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی تین تین اقسام ہیں اول دلالت لفظیہ وضعیہ جیسے لفظ زید کی دلالت  
ہے زید پر - تم دوم دلالت لفظیہ طبیعیہ جیسے لفظ ا ح بضم الهمزة کے سکون کے ساتھ - اور بعض نے کہا ہے کہ ہمزہ کے فتح اور  
سکون حاد کے ساتھ یعنی ا ح کی دلالت سینہ کی درد پر اس کو طبیعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ جب درد سینہ میں عارض ہوتی ہے تو پھر طبیعیہ  
دلالت ہونے پر مجبور ہو جاتی ہے قسم سوم دلالت لفظیہ عقلیہ ہے جیسے لفظ دین (جو دیوار کے نیچے سے سنا گیا ہے) کی دلالت اپنے بولنے والے  
کے در و در پر (تین اقسام دلالت لفظیہ کے ہیں)

اور قسم چہارم غیر لفظیہ وضعیہ ہے جیسے دوال العرب کا اپنے مدلولات پر دلالت کرنا و دوال العرب سے مراد - نصب - عقود - اشارات  
خطوط ہیں - نصب ان علامات کو کہتے ہیں جو راستوں پر کھڑے کیے جاتے ہیں جو مسافت کی تعیین پر دال ہوتے ہیں جیسے کلومیٹر کا نشان  
و ایس کی جزد مثلاً فرلانگ وغیرہ بتلانے کے لئے ہوتے ہیں - اور عقود انگلیوں کے پور جو اعداد پر دلالت کرتے ہیں (تجاری اصطلاح  
کے مطابق) اور اشارات جو اشاراتیہ پر دال ہوں اور خطوط وہ نعوش ہوتے ہیں جو اپنے الفاظ کی وساطت سے معانی پر دلالت  
کرتے ہیں " اور قسم پنجم غیر لفظیہ طبیعیہ ہے جیسے گھوڑے کے منہ لانے کا پانی اور چارے کے طلب کرنے پر دلالت کرنا اور قسم ششم  
غیر لفظیہ عقلیہ ہے جیسے دھوئیں کا آگ پر دلالت کرنا دین تین دلالتیں غیر لفظیہ کی قسمیں ہیں، پس مکمل چھ دلالتیں ہوتیں اور منطقی صرف دلالت  
لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتا ہے اس لئے کہ معانی کا افادہ غیر کو اور معانی کا استفادہ غیر سے یہ دلالت لفظیہ وضعیہ سے باسانی حاصل  
ہوتا ہے بخلاف باقی دلالتوں کے، اس لئے کہ گو ان سے افادہ و استفادہ ممکن تو ہے لیکن ان میں بڑی مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے  
لہذا یعنی اس نفیس بحث کو یاد کر لو -



ابحاث قورہ کون الشی الخ دلالت کی تعریف میں شی اول سے مراد دال ہے اور شی ثانی سے مراد مدلول ہے یعنی شی اول کو دال اور شی ثانی کو مدلول کہتے ہیں اور یہ بات بھی یاد رکھنی کی ہے کہ یہاں دال اور مدلول کا اصطلاحی معنی مراد ہے۔ یعنی دال سے لفظ اور مدلول سے مراد معنی ہے۔ ورنہ لغت کے اعتبار سے دال اور مدلول متکلم اور مخاطب ہوتے ہیں اور لفظیہ واسطیٰ اور مراد اور معنی مدلول علیہ ہوتا ہے۔

قوله العلم به : یہاں علم سے مراد مطلق ادراک ہے، تصویری ہو یا تصدیقی۔ یقینی ہو یا غیر یقینی۔

تقریر اللفظیۃ الوضعیۃ: وضع کا لغوی معنی ہے ”نہاد“ اور اصطلاح میں ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ اس طرح نام کرنا کہ جب پہلی شئی کا اطلاق کیا جائے یا اُس کو سمجھ لیا جائے تو اس سے دوسری شئی کا علم لازم آجائے۔ پس دلالت لفظیہ اس کا وہ لفظ کا اس حیثیت سے ہونا کہ جب اس کا اطلاق کیا جائے تو اس سے اس کا معنی سمجھا جائے اس وجہ سے کہ پہلے سے یہ ہے کہ اس لفظ کی وضع اسی معنی کے لئے ہے۔

قوله احدى اللفظية الوضعية : دلالت کے اقسام کا چھ میں حصہ کے اقسام سے کونسا حصہ ہے ؟ اس سوال کے جواب سے قبل تمہیداً سمجھ لیا جائے کہ حصہ کے چار اقسام ہیں۔ ۱۔ عقلی ۲۔ یقینی ۳۔ قطعی بھی کہتے ہیں ۴۔ استقرائی ۵۔ محتمل ۶۔ حصر عقلی یہ ہے۔ صرف اقسام کے ملاحظہ سے جزم حاصل ہو۔ بغیر استعانت امر آخر کے بایں طور کہ یہ حصہ دائرہ ہونے اور اثبات کے درمیان جیسے کہ پہلا شئی موجود ہے یا معدوم۔ حصر قطعی یعنی یقینی وہ ہے کہ جزم ایسی دلیل سے حاصل ہو جو قسم آخر کو متغیر قرار دے جیسے کہا جائے کہ شئی ممکن ہے۔ واجب یہاں اگرچہ عقل قسم آخر کو جائز قرار دیتی ہے لیکن دلیل مانے ہے۔ اور حصر استقرائی یہ ہے کہ جزم متغیر سے حاصل ہو جیسے کہا جائے کہ ثلاثی مجرد چھ ابواب میں منحصر ہے۔ حصر جمعی یہ ہے کہ اقسام میں جزم انحصار صرف اُس تناثر اور تخالف سے ہو جس کا قاسم نے اعتبار رکھا ہے، اب اس تمہید کے بعد مندرجہ بالا سوال کا جواب یہ ہے کہ دلالت کا ان چھ اقسام میں حصر استقرائی ہے۔

قولہ الثانیۃ الطبیعیۃ۔ دلالت طبعیۃ وہ لفظ دال کا طبیعت سے صادر ہونا کسی حالت کے عارض ہونے کے وقت چونکہ اس میں طبیعت کو دخل ہوتا ہے اس لئے اس کو طبعیۃ کہتے ہیں۔

قولاً اُخْ اُخْ۔ جس طرح لفظ اُخْ اُخْ (بضم الحمرہ و سکون الحاء المهملة) وقیل بفتحها، درد سینہ پر دال ہے۔ اسی طرح لفظ اُخْ اُخْ الحمرہ و سکون الحاء المضبوط المشددة) بھی درد سینہ پر دال ہے اور اگر اس لفظ داخْ کو بفتح الحمرہ پڑھا جائے تو یہ تحسہ پر دال ہوتا ہے قولہ فان الطبیعة: یہاں طبیعت سے مراد مبداء اثنار ہے۔

قوله اللفظية للعقلية: دلالت عقلیہ کو عقلیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وضع اور طبع کو دخل نہیں ہوتا فقط عقل ہی دلالت میں مستقل ہوتی ہے۔ اس مقام پر یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ جہاں علاقہ تاثیر ہو وہ بھی دلالت عقلیہ ہوتی ہے۔ اور اس کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ اثر کی دلالت مؤثر پر جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر عطاء مؤثر کی دلالت اثر پر جیسے آگ کی دلالت دھوئیں پر عطاء احد الاثرین کی دلالت

۲۔ دوسرے پر جیسے دھوئیں کی دلالت حرارت پر۔ فائدہ یہاں علاقہ تاثیر سے مراد یہ ہے کہ دال اور مدلول میں سے ایک علت ہو اور دوسرا

ممدول یا مدلول کسی تیسری چیز کے معلول ہوں۔

قرآن المسبوح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ دیز کے ساتھ یہ قید رکھ کر دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہو اس لئے لگائی ہے کہ اگر لفظ  
 دیز اس شخص سے سنا گیا ہو جو سامنے موجود ہو (اور دیوار کے پیچھے نہ ہو) تو اب یہاں اس کے وجود کا علم جس بعبر سے ہے ذکر دلالت لفظ سے۔  
 سوال: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دلالت لفظیہ عقلیہ کی مثال لفظ دیز جو کہ دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہے پیش کی ہے حالانکہ اگر لفظ زید جو کہ دیا  
 کے پیچھے سے سنا گیا ہو، سے مثال پیش کرتے تو ہم بھی دلالت لفظیہ عقلیہ کی مثال صحیح ہوتی تو مثال میں لفظ دیز کے اختیار کرنے کی وجہ تزییح  
 کیا ہے۔ الجواب بے شک دونوں صورتوں میں مثال صحیح ہے لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ وہ مثال پیش کرنا چاہتے ہیں جس میں کسی اور  
 دلالت کا احتمال بھی نہ ہو۔ اور مقصود، دیز کی صورت میں مثال پیش کرنے سے ہی حاصل ہوتا ہے بخلاف زید کے کہ اس میں دلالت  
 لفظیہ وضعیہ بھی ہے کیونکہ لفظ زید جس طرح اپنے لفظ کے وجود پر دال ہے اسی طرح اپنے معنی موضوع کو یعنی مٹی پر بھی دال ہے  
 اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ چاہتے ہیں کہ یہاں دلالت لفظیہ عقلیہ کو دوسری اقسام سے پورا پورا امتیاز حاصل ہو جائے تو وہی صورت  
 ہے جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پیش فرمائی ہے اس لئے کہ لفظ دیز بھل ہے۔

غیر لفظیہ الطبیعیۃ: یہ وہ دالات ہیں جن میں دال لفظ نہیں ہوتا ہے اور طبیعت کو اس میں دخل ہوتا ہے۔  
کتبیہ: سیدہ سند قدس سرہ دالات طبعی غیر لفظی کے منکر ہیں وہ صرف پانچ کے قائل ہیں ان کے نزدیک دالات غیر لفظیہ طبعیہ کی  
انگریزی جیسے چہرہ کی سُرخی کا شرمندگی اور چہرہ کی زردی کا ڈر ہانا پر دالات کرنا، یہ سب دالات عقلیہ میں داخل ہیں کیونکہ یہاں علاقہ  
تاثیر (یعنی اثر کی دالات مؤثر پر ہوتی ہے) علاقہ عقلیہ موجود ہے لہذا یہ سب دالات عقلیہ میں داخل ہیں۔ حضرت علامہ مولانا محمد عبدالحکیم  
الیا کوٹی رحمۃ اللہ علیہ دالات عقلیہ اور دالات غیر لفظیہ طبعیہ میں فرق بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دالات عقلیہ میں مولود مؤثر  
ہوتا ہے اور دالات غیر لفظیہ طبعیہ میں مولود وہ حالت ہوتی ہے جو مؤثر کو عارض ہوتی ہے یعنی دالات اثر علی ذات المؤثر عقلیہ ہے  
اور دالات علی صفت المؤثر طبعیہ ہے قافم۔



قولہ والمنطقی انما یبحث الخ جب ماقبل یہ بیان ہو چکا کہ دلالت کے چھ اقسام ہیں لیکن یہ بیان نہیں ہوا تھا کہ ان اقسام سے کس سے بحث کرتا ہے تو اب یہاں سے اس کا بیان کر رہے ہیں۔

قولہ انما یتیسر بہا الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کے ساتھ معانی کا افادہ اور استفادہ ہوتا ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے الفاظ کو بے شمار معانی کے لئے وضع فرمایا ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو ان جمیع اسماء کی تعلیم فرمائی اس طرح کہ کوئی شئی بھی نہ چھوڑی کہ جس کی آپ کو تعلیم نہ دی گئی ہو حتیٰ کہ پیالہ و پیالی تک نہ دیا جیسا کہ قرآن مجید میں صریح ارشاد ہوا ہے ”وعلم آدم الاسماء کلھا“ ترجمہ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو تمام (اشیاء کے) نام سکھا دیئے، اور یہ صرف اسماء ہی کی تعلیم نہیں تھی بلکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام پر تمام اشیاء و جملہ مستحیات پر فرما کر آپ کو ان کے اسماء و صفات اور خواص اور احوال علوم و صناعات سب کا علم عطا فرمایا جیسا کہ کلام مجید سے ظاہر ہوتا ہے اور عنہم ای المستحیات علی الملائکۃ فقال انبئونی باسماء هؤلاء اس نص مریخ سے آپ حضرات کو حضرت آدم علیہ السلام کی وسعت علی کا اندازہ ہو گیا ہوگا اور جو سید المرسلین خاتم النبیین رحمۃ اللعالمین محبوب رب العالمین صلی اللہ علیہ وآلہ و اصحابہ وسلم ہوں ان کی جلال علی کی وسعت کا عالم کیا ہوگا پھر حضرت آدم علیہ السلام سے آپ کی اولاد نے بواسطہ یا بغیر واسطہ آپ سے ان لغات کا استفادہ کیا اور یہ لغات ہر درجہ اور طبقہ میں پھیل گئیں اسی لئے ان الفاظ (جو اپنے معانی پر دال ہوں) کے استعمال سے معانی کا افادہ اور استفادہ آسان اور سہل ہو گیا۔

قولہ لا یخلو عن صعوبۃ: اس کا بیان یہ ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے یعنی اپنی غذا و لباس مسکن کے حصول میں دوسروں کی ترقی اور تعاون کا محتاج ہے حتیٰ کہ اگر کوئی انسان دوسروں سے بالکل علیحدہ ہو کر رہے تو غذا مسکن لباس کے حصول میں بڑی مشقت میں مبتلا ہوتا ہے حال ایک انسان دوسروں کا محتاج ہے تو اب اپنے مافی الضمیر سے دوسروں کو مطلع کرے گا۔ اگر یہ دلالت طبعیہ یا عقلیہ سے ہو تو یہ دونوں مافی الضمیر کی تفصیل بتانے کیلئے کافی نہیں ہیں کیونکہ طبع اور عقل مختلف ہوتے ہیں اور اگر مافی الضمیر کا اظہار ارشادات سے ہو تو یہ بھی کافی نہیں ہے کتابت کا سہارا لیا جائے تو اس میں مشقہ عظیمہ ہے (جو کہ ابلیش و پرتی نہیں ہے) تو اب اپنے مافی الضمیر کو تفصیلاً دوسروں تک پہنچانے کے لئے الفاظ موضوعہ بازا مافی الضمیر ہم کی ضرورت ہوئی۔ تو اس سے معلوم ہو گیا کہ تعلیم و تعلم میں دلالت لفظیہ وضعیہ کی طرف امتیاز ہے تو اسی نے دلالت لفظیہ وضعیہ کو اپنی علوم اور محاورات میں اعتبار کیا گیا ہے۔ فائدہ کہ ہماری اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ الفاظ معانی میں حیثیت کی کیلئے موضوعہ میں قطع نظر کہ وہ خارج میں موجود ہوں یا کہ ذہن میں اگر اس مسئلہ کی تحقیق مقصود ہو تو شرح مرقات حضرت علامہ شمس العلماء مولانا عبدالحق خیر آبادی میں ملاحظہ فرمائیں۔

فصل ویبغی ان یعلم ان الدلالة اللفظية الموضوعية التي لها العبرة في المحاورات والعلوم على ثلاثة انحاء احدها المطابقة وهي ان يدل اللفظ على تمام ما وضع ذلك اللفظ له كدلالة الانسان على مجموع الحيوان والناطق وثانيها التضمنية وهي ان يدل اللفظ على جزء المعنى الموضوع له كدلالته على الحيوان فقط وثالثها الدلالة الالتزامية وهي ان لا يدل اللفظ على الموضوع له ولا على جزئه بل على معنى خارج لازم للموضوع له واللازم هو ما ينتقل الذهن من الموضوع له اليه كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة وكدلالة لفظ العمی على البصر۔

تقریر۔ جب یہ امر معلوم ہو گیا کہ محاورات یعنی باہمی گفتگو اور علوم میں دلالت لفظیہ وضعیہ کا ہی اعتبار ہے تو اب یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کی تقسیم فرماتے ہیں کہ دلالت لفظیہ وضعیہ تین قسم ہے۔ مطابقی۔ تضمنی۔ التزامی۔ دلالت مطابقی وہ لفظ کا اپنے تمام معنی موضوع لئے پر دلالت کرنا اس حیثیت سے کہ وہ اس کا تمام معنی موضوع لئے ہے جیسے لفظ انسان کا حیوان ناطق کے مجموعہ پر دلالت کرنا۔ دلالت تضمنی وہ لفظ کا اپنے معنی موضوع لئے کی جزو پر دلالت کرنا اس حیثیت سے کہ وہ اس کے معنی موضوع لئے کی جزو ہے جیسے لفظ انسان کا صرف حیوان یا صرف ناطق پر دلالت کرنا۔ دلالت التزامی وہ لفظ کا اپنے تمام معنی موضوع لئے پر یا اس کی جزو پر دلالت نہ کرنا بلکہ اس معنی پر دلالت کرنا جو اس کے معنی موضوع لئے سے خارج ہو اور اس کو لازم ہو اس حیثیت سے کہ یہ اس کے معنی موضوع لئے کا لازم خارج ہے (اور لازم سے وہ چیز مراد ہے کہ ذہن موضوع لئے سے اس چیز کی طرف منتقل ہو جائے) جیسے انسان کا قابل علم اور صنعت کتابت پر دلالت کرنا (یہ شان لزوم عادی کی ہے) اور لفظ علی کا بصر پر دلالت کرنا (یہ مثال لزوم عقلی کی ہے)۔



**المباحث - قولہ ثلاثہ انحاء -** دلالت لفظیہ وضعیہ کی ان تین اقسام (مطابقی - التزامی - تضمنی) میں حصر عقلی ہے اور اثبات میں دائر ہے اس میں کسی اور شے کا احتمال ہی نہیں ہے و ہر صحر کی تقریریں ہے کہ لفظ کا مدلول - موضوع لہ کا میں ہوگا یا لازم خارج - اگر لفظ کا مدلول اس کے موضوع لہ کا عین ہو تو یہ دلالت مطابقی ہے اور اگر موضوع لہ کی جزو ہو تو یہ دلالت تضمنی ہے اور اگر لفظ کا مدلول موضوع لہ سے خارج اور اس کو لازم ہو تو یہ دلالت التزامی ہے (ان تمام اقسام میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے۔ سوال - حصر عقلی سے جو اقسام پیدا ہوتے ہیں ان میں قطعاً کی بیشی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہاں ایک قسم "دال" بھی ممکن ہے۔ کیونکہ دلالت التزامیہ میں امر خارج کو لزوم کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی خارج لازم ہو۔ اگر لفظ کی دلالت اپنے موضوع لہ کے خارج غیر لازم پر ہو یہ بھی ایک قسم ہے تو کئی چار اقسام ہوتے لہذا یہ حصر عقلی باطل ہوا۔

**جواب :** یہ شرط (جو خارج کے ساتھ لزوم کی ہے) اس مفہوم سے خارج ہے دلالت التزامیہ کی حد میں معتبر نہیں ہے ہاں یہ حصر دلالت کی شرط ضروری ہے۔

**قولہ تمام ما وضع لہ -** دلالت مطابقی کی تعریف میں ہم نے حیثیت کی قید کا اضافہ کیا ہے (اور یہ حیثیت کی قید معتصف ہو کر علیہ کے بھی مد نظر ہے کیونکہ تعریفات میں حیثیت کی قید ملحوظ ہوتی ہے اگرچہ اس کو ذکر نہ بھی کیا جائے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس حیثیت والی قید کا اضافہ نہ کیا جائے تو دلالت مطابقی کی تعریف دلالت تضمنی سے ٹوٹ جاتی ہے۔ مثلاً لفظ امکان - امکان خاص (ای سلب ضرورت الطرفین یعنی وجود و عدم) کے لئے اور امکان عام (ای سلب ضرورت احد الطرفین) کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے اور امکان خاص یہ امکان خاص کا جزو بھی ہے (اس لئے کہ امکان خاص میں دو سلب ہیں اور امکان عام میں ایک سلب ہے اور ایک سلب دو سلب کا جزو ہے) تو جب ہم امکان سے امکان خاص مراد لیں تو لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقی ہے اور امکان عام پر تضمنی (کیونکہ امکان عام یہ امکان خاص کا جزو ہے اور موضوع لہ کے جزو پر دلالت تضمنی ہوتی ہے) اور چونکہ امکان عام لفظ امکان کا موضوع لہ بھی ہے لہذا امکان کی دلالت امکان عام پر دلالت مطابقی بھی ہوگی تو اب دلالت مطابقی کی تعریف دلالت تضمنی سے ٹوٹ رہی ہے (اسی طرح دلالت تضمنی کی تعریف بھی مطابقی سے ٹوٹ رہی ہے۔ لہذا جب ہم حیثیت کا لحاظ کریں گے تو تعریف مانع رہے گی اگر امکان کی دلالت امکان عام پر اس لحاظ سے ہو کہ لفظ امکان - امکان عام کے لئے وضع کیا گیا ہے تو یہ دلالت مطابقی ہے اور اگر لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس لحاظ سے ہو کہ امکان عام یہ امکان خاص کی جزو ہے تو یہ دلالت تضمنی ہے۔ لہذا اس قید کی وجہ سے دلالت مطابقی کی تعریف مانع رہے گی اور اسی طرح دلالت تضمنی کی تعریف بھی مانع رہے گی۔

اور اسی طرح اگر دلالت مطابقی میں قید ملحوظ نہ ہو تو اس کی تعریف دلالت التزامی سے ٹوٹ جاتی ہے۔ مثلاً لفظ شمس قرص جو کہ قرص ہے اور ضرور جو کہ لازم ہے دونوں کے لئے موضوع ہے اور ضرور یہ قرص کو لازم بھی ہے۔ تو جب ہم شمس کا اطلاق قرص پر کریں تو یہ دلالت مطابقی ہے اور ضرور پر التزامی کیونکہ ضرور یہ قرص کو لازم ہے اور اس صورت میں یہ بھی صادق آتا ہے کہ لفظ شمس کی دلالت ضرور پر اپنے موضوع لہ پر دلالت ہے کیونکہ لفظ شمس ضرور کے لئے بھی موضوع ہے لہذا یہ دلالت مطابقی ہوئی۔ اب دلالت مطابقی کی تعریف دلالت التزامی سے ٹوٹ گئی (فلا یکون مانعاً) (اور دلالت التزامی کی تعریف دلالت مطابقی سے بھی ٹوٹ رہی ہے (فلا یکون مانعاً) یعنی جب قید کا لحاظ ہوگا تو ہم کہیں گے کہ جب شمس کا اطلاق ضرور پر اس لحاظ سے ہو کہ ضرور یہ شمس کا موضوع لہ ہے تو اب دلالت مطابقی ہوگی اور اگر شمس کا اطلاق ضرور پر اس لحاظ سے ہو کہ ضرور یہ قرص کا لازم ہے تو دلالت التزامیہ۔ اب کوئی اشکال نہ رہا۔ اس تقریر سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ ان تینوں دلاتوں میں حیثیت کی قید ضروری ہے۔

**قولہ التضمنیۃ :** اس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ اہل عربیت کے نزدیک تینوں دلاتوں میں قصد و ارادہ ضروری ہے اور مناطہ کے نزدیک صرف دلالت مطابقی میں ارادہ ضروری ہے باقی دلالت تضمنی اور التزامی میں قصد و ارادہ کوئی ضروری نہیں ہے پس جب ہم انسان کا اطلاق حیوان ناطق کے مجموعہ پر کریں تو دلالت مطابقی قصد و ارادہ متمم ہوگی اور تضمنی و التزامی بالقیع اور بغیر قصد بالذات کے۔ انہذا الحاشیہ المرضیۃ علی المقات بحوالہ شرح احسن المحققین نقلم العلوم۔

**قولہ کد لالتہ علی الحيوان فقط والناطق فقط -** اس مقام پر ایک مشہور اعتراض ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ لفظ انسان کا موضوع لہ تو امر مجمل ہے جس کی تعبیر فارسی میں "آدمی" سے کی جاتی ہے اور اس (لفظ انسان) کے اطلاق کے وقت اہل لسان اس سے یہی معنی (آدمی) سمجھتے ہیں اور "حیوان ناطق" کی طرف لوگوں کا ذہن ملتفت نہیں ہوتا۔ تو پھر حیوان ناطق کا مفہوم اس کے مخالف ہوا۔ لہذا انسان کی دلالت حیوان ناطق پر دلالت مطابقی نہ ہوئی اور اس کی دلالت صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر تضمنی نہ ہوئی۔

**جواب -** لفظ انسان بحسب اصطلاح "حیوان ناطق" کے مجموعہ کے لئے موضوع ہے پس لفظ انسان کی حیوان ناطق کے مجموعہ پر دلالت مطابقی اور صرف حیوان یا ناطق پر تضمنی ہوگی۔ (مکا قال ابن سینا فی ادائل منطق الشفاہ) **قائدہ :** الدلالت باعتبار دال کے دو قسم ہے ۱۔ لفظیہ ۲۔ غیر لفظیہ اور دلالت نفس دلالت کے اعتبار سے تین قسم ہے وضعیہ - طبیعیہ - عقلیہ اور دلالت باعتبار مدلول کے بھی تین قسم ہے۔ مدلول یا التمام معنی موضوع لہ ہوگا یا اس کی جزو یا اس کا لازم ہوگا۔ پہلی قسم کا نام مطابقی دوسری کا تضمنی اور تیسری قسم کا نام التزامی ہے۔



قولہ علی معنی خارج۔ سوال دلالت التزامیہ میں معنی موضوع لازم سے معنی خارج پر دلالت ہوتی ہے۔ یہ دلالت کیسے ہو سکتی ہے جبکہ کثیر معانی موضوع لازم سے خارج ہوتے ہیں اور وضع کو بھی یہاں دخل نہیں ہوتا۔

جواب: معنی خارج سے مراد ہر معنی خارج نہیں بلکہ وہ معنی مراد ہے جو موضوع لازم سے خارج اور اس کو لازم ہو اس حیثیت سے کہ جب معنی موضوع لازم کا تصور آئے فوراً وہ اس معنی خارج لازم کی طرف منتقل ہو جائے تو اب اس بنا پر دلالت درست ہوگی۔  
قولہ لازم۔ وهو ما یمتنع تصور الملزوم بدوہ۔ یعنی لازم وہ ہوتا ہے کہ اس کے تصور کے بغیر لزوم کا تصور ممکن ہو۔ اور لزوم کی تین اقسام ہیں علم لزوم خارجی علم لزوم عقلی علم لزوم عرفی۔ لزوم خارجی وہ ہوتا ہے کہ لزوم کا وجود خارجی لازم کے بغیر نہ ہو جیسے آگ کے لئے حرارت لازم خارجی ہے، اور لزوم عقلی وہ ہوتا ہے کہ لزوم کا تصور لازم کے تصور کے بغیر ممکن نہ ہو جیسے اربعہ کا تصور زوجیت کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور جیسے علی کے لئے بصیر کا تصور یعنی علی کا تصور بصیر کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور لزوم عرفی وہ ہوتا ہے کہ لزوم کا تصور لازم کے تصور کے بغیر عرفاً محال ہو جیسے سیدنا حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ یا عارفانہ کے لئے اخلاص کا تصور یعنی حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تصور اخلاص کے تصور کے بغیر عرفاً محال ہے اور اہل عربیت کے نزدیک دلالت التزامی میں لزوم عرفی اور لزوم عقلی میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔ اور مناطہ کے نزدیک دلالت التزامی میں لزوم عقلی کا پایا جانا ضروری ہے۔ باقی لزوم خارجی کسی کے نزدیک بھی ضروری نہیں۔

قولہ لفظ عقلی: سوال بصیر مفہوم عقلی کی جڑ سے تو عقلی کی دلالت بصیر پر تفسی ہوگی نہ کہ التزامی۔

جواب: عقلی کا معنی ہے۔ عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیراً۔ تو عقلی صرف عدم البصر ہے نہ کہ عدم البصر کا بخود کیونکہ عدم البصر کی طرف مضاف ہے اور اس سے خارج ہے ورنہ عقلی میں بصیر اور اس کا عدم جمع ہو جائیں گے جو کہ محال ہے۔

فصل الدلالة التضمنية والالتزامية لا توجدان بدون المطابقة وذلك لان الجزء لا يتصور بدون الكل وكذا اللازم بدون الملزوم والتابع لا يوجد بدون المتبوع والمطابقة قد توجد بدونهما لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى بسيط لا جزء له ولا لازم له فان قلت لا تسلمان يوجد معنى لا لازم له فان لكل معنى لازما البته واقله انه ليس غيره قلنا المراد باللازم هو اللازم البين الذي ينتقل ذهن من الملزوم اليه وقولك ليس غير لا ليس من اللوازم البينة لانا كثيرا ما نصور المعاني ولا يخطر ببالنا معنى الغير فضلا عن كونه ليس غيره۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے دلالات ثلاث میں نسبت بیان فرما رہے ہیں چونکہ نسبت دو چیزوں میں متحقق ہوتی ہے اس لئے دلالت تضمنیہ اور التزامیہ کو ایک طرف اور دلالت مطابقیہ کو دوسری طرف رکھا اور فرمایا کہ دلالت تضمنیہ اور التزامیہ بغیر مطابقیہ کے نہیں پائی جاتیں۔ اس لئے کہ جزء بغیر کل کے تصور نہیں ہوتی اور اسی طرح لازم بغیر ملزوم کے اور تابع بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا اور دلالت مطابقیہ ان دونوں کے بغیر بھی پائی جاتی ہے کیونکہ یہ جائز ہے کہ لفظ کسی معنی وہ بسیط، کے لئے موضوع ہو کہ نہ اس کا کوئی جزء ہو اور نہ لازم۔ اب فان قلت لازم سے ایک اعتراض نقل کرتے ہیں (یہ اعتراض امام المتکلمین فخر الدین رازی قدس سرہ نے وارد کیا ہے) پھر اس کا جواب دیں گے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایسے معنی کا پایا جانا ممکن ہے جس کا کوئی لازم نہ ہو ایسے تسلیم نہیں اس لئے کہ ہر معنی کا کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ "لیس غیرہ" کہ وہ معنی اپنا غیر نہیں۔

جواب: لازم سے لازم بقا مراد ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آجائے۔ اور آپ کا یہ کہنا "لیس غیرہ" لوازم بینۃ میں سے نہیں۔ اس لئے کہ کثیر دفعہ ہم معانی کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے دل میں غیر کا معنی کھٹکتا بھی نہیں چھو جائے کہ اس معنی سے فیر کی نفی کی جائے یعنی صلب غیر ہو۔



ابحاث قولہ لان الجن، یہ دلیل کے صغریٰ کی طرف اشارہ ہے اور دلیل کا کبریٰ ماقہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول فالتابع  
ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایک جزو اور لازم اس حیثیت سے کہ یہ جزو اور لازم ہیں یہ کل اور طرز کے تابع ہیں اور ہر تابع اپنے  
متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا پس تضمن اور التزام بغیر متبوع اعمی المطابقت کے نہیں پائی جائیں گی۔ تنبیہ فی هذا الكلام کلام حکام  
فی شرح الشیخہ و حواشیہ۔ لیکن وہ دلیل جو سید سند قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے وہ طریق اسلم ہے وہ یہ ہے۔ لا فہما لتسلیم  
الوضع والوضع مستلزم للمطابقة فیستلزم مان المطابقة یعنی دلالت تضمنیۃ اور التزامیۃ مستلزم لوضع ہیں اور وضع مستلزم  
ہے مطابقت کو پس تضمنیۃ اور التزامیۃ مستلزم ہوں گی مطابقت کو غرض ہذا۔

قولہ والتابع: یہاں حیثیت مراد ہے یعنی تابع میں حیثیت ہو تابع یہ متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اس حید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر تابع  
کے اعتراض نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ متبوع کے بغیر بھی پایا جاتا ہے جیسے حرارت کی آگ کا تابع ہے حالانکہ آگ کے بغیر بھی پایا جاتا ہے  
شمس اور حرکت میں لیکن جب حیثیت مراد ہو تو پھر حرارت اس حیثیت سے کہ یہ آگ کا تابع ہے آگ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔

قولہ قد یوجد بد و فہما۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دلالت تضمنیۃ و التزامیۃ کی آپس میں نسبت بیان نہیں کی  
اس کو فہم مستلزم پر چھوڑ دیا ہے اس کا بیان یہ ہے کہ دلالت تضمنیۃ اور التزامیۃ میں نسبت عموم خصوص من وجہ ہے۔ تین مادے ہیں  
ایک اجتماعی اور دو مادے افتراقی اگر موضوع لازم مرکب ہو اور اس کا لازم بھی ہو تو دونوں (تضمنیۃ و التزامیۃ) متحقق ہوں گی۔ اور اگر  
موضوع لازم مرکب ہو لیکن اس کا لازم نہ ہو تو دلالت تضمنیۃ ہوگی بغیر التزامیۃ کے۔ اور اگر موضوع لازم بسیط ہو اور اس کا لازم ہو تو ہر دو  
دلالت التزامیۃ ہوگی بغیر تضمنیۃ کے جیسے دلالت علی کی بصیرت دلالت التزامیۃ ہے اور یہاں دلالت تضمنیۃ نہیں ہے کیونکہ موضوع  
کی جز نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ دلالت تضمنیۃ اور دلالت التزامیۃ کو دلالت مطابقت سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔  
دلالت تضمنیۃ و التزامیۃ دونوں خاص اور دلالت مطابقت عام ہے اور دلالت تضمنیۃ اور التزامیۃ دونوں کی آپس میں نسبت عموم  
خصوص من وجہ کی ہے۔

قولہ المبتدئ۔ اسم المترکہ من بت و معنایا فی قطعت هذا القول قطعة واحدة لا رجعة فیہ ولا تردد و هو  
منصوب بفعل مقدروا القاد للمبالغة یعنی کلمہ المبتدئ۔ مرہ کا نام ہے۔ بت سے ماخوذ ہے اس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اس  
قول کو قطع کیا ایک مرتبہ قطع کرنا کہ اس میں نہ رجعت ہے اور نہ تردد۔ یہ فعل مقدر سے منصوب ہوتا ہے اور اس میں القاد مبالغہ کے لئے ہے۔  
قولہ و اقلہ اندلیس غیر لاخصر لیس ۱۶ یعنی غیر شئی پر قطعاً محمول نہیں ہوتا پس زید وغیرہ نہیں کہا جاسکتا پس غیر کی سلب اس شئی کے  
لازم ہے۔

فصل اللفظ الدال اما مفرد و اما مرکب فاللفظ دال ما لا یقصد بحسنہ الدلالة  
علی جزو معنایا کدلالة ہمنۃ الاستفہام علی معنایا ودلالة زید علی معنایا و  
دلالة عبد اللہ علی المعنی العلمی والمرکب ما یقصد بحسنہ الدلالة علی جزو  
معنایا کدلالة زید قائم علی معنایا ودلالة سراح السهم علی فحواہ ثم المفرد علی الخار  
ثلثة لانه انکان معنایا مستقلا بالمفہومیۃ ای لم یکن فی فہمہ محتاجا الی فہم ضمیمۃ  
فہو اسم ان لم یقترن ذلک المعنی بزمان من الا زمانۃ الثلثة و کلمۃ ان اقترن  
بہ وان لم یکن معنایا مستقلا فہو اداة فی عرف المیزانین و حرف فی اصطلاح  
النحویین ہذا۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب دلالت اور اس کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس کے تابع (المفرد والمرکب)  
کا بیان فرماتے ہیں کہ لفظ موضوع دال بالمطابقتہ دو قسم ہے۔ مفرد۔ مرکب۔ مفرد وہ لفظ ہے جس کے جزو کی دلالت معنی مقصودی کی جزو  
پر مقصود نہ ہو۔ اس کے چند اقسام ہیں (۱) لفظ کا جزو ہی نہ ہو جیسے ہر ذہن استفہام (یا لفظ کی جزو تو ہو لیکن اس کے معنی کی جزو نہ ہو جیسے  
ام جلال اللہ، یا لفظ کی جزو تو ہو اور اور اس جزو کی معنی پر دلالت نہ ہو جیسے زید علی لفظ کی جزو کی دلالت معنی کی جزو پر تو ہو لیکن  
وہ معنی مقصود من اللفظ کی جزو نہ ہو جیسے عبد اللہ حالت علیت میں۔ کہ اس کے اجزاء میں اور اجزاء کی دلالت بھی معنی پر ہے لیکن جس  
معنی پر دلالت ہے وہ معنی مقصود کا جزو نہیں اس لئے کہ اس وقت اس سے ذات مشخصہ مراد ہے اور لفظ عبد معنی عبودیت پر دال ہے  
اور عبودیت یہ ذات مشخصہ کی جزو نہیں علی لفظ کی جزو کی دلالت معنی مقصود کی جزو پر تو ہو لیکن یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے "حیوان ناطق"  
بلکہ یہ معنی آدمی کا نام ہو کہ اس کا جزو ہے اور اس جزو کی دلالت بھی معنی مقصود کی جزو پر ہے لیکن یہاں دلالت مقصود نہیں ہے  
مرکب وہ لفظ ہے جس کی جزو کی دلالت معنی مقصود کے جزو پر مقصود ہو جیسے "زید قائم" کی دلالت اپنے معنی پر اور "دامی اسم" کی دلالت



اپنے مفہوم پر "زید قائم" مرکب ہے اس لئے کہ لفظ زید یہ الحيوان الناطق مع الشخص المعین پر دلالت کرتا ہے اور لفظ قائم پر اس لئے کہ "المرامی" یہ اس ذات مبہمتہ جس کے ساتھ رہی قائم ہو پر دلالت کرتا ہے اور الف لام یہ تعین پر دلالت ہے اور اسم اپنے معنی (القدر) یعنی تیر پر دلالت کرتا ہے اور یہ دلالت بھی مقصود ہے۔ لہذا یہ بھی مرکب ہے کمال مرکب اضافی کہے، پھر مفرد جو "اسم" کلمہ ادا ہے۔ وجر حیر ہے کہ مفرد معنی مستقل پر دلالت کرے گا یعنی اس کے سمجھنے میں کسی ضمیر کی حاجت نہ ہوگی یا نہیں اگر معنی مستقل پر دلالت کرے تو پھر اپنی ہیئت و ضمیئت کی وجہ سے تین زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہوگا اور اگر معنی مستقل پر دلالت کرے اور ہیئت و ضمیئت کی وجہ سے کسی معین زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو تو اسم ہے اور اگر کسی مستقل پر دلالت کرے اور اپنی ہیئت و ضمیئت کی وجہ سے کسی معین زمانہ سے مقترن ہے تو کلمہ ہے اور اگر معنی مستقل پر ہی دلالت کرے تو وہ ادا ہے اہل میزان کے عرف میں اور نحووں کی اصطلاح میں حرف ہے۔

**ابحاث قول اللفظ الدال**۔ یہاں اللفظ سے مراد اللفظ الموضوع ہے اس لئے کہ یہاں دلالت لفظیہ و ضمیئہ سے مراد مقصود ہے اور اللفظ الدال سے مراد الدال بالمطابقت ہے کیونکہ اہل میزان کے نزدیک قصد و ارادہ دلالت مطابقی ہی میں ہوتا ہے **قولہ والمرکب الخ**۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ مرکب کی تعریف فرماتے ہیں کہ مرکب وہ لفظ ہے جس کی جزد کی دلالت معنی مقصود کی ہے پر مقصود ہوا اس تعریف سے یہ امر ظاہر ہے کہ مرکب کے وجود کے لئے چار امور کی ضرورت ہے علی لفظ کی جزد ہو، اس کی جزد کی معنی پر دلالت ہو، وہ معنی مدلول لفظ کے معنی مقصود کی جزد ہو، لفظ کی جزد کی دلالت معنی مقصود کی جزد پر مقصود بھی ہو۔

**سوال**۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تعریف میں مفرد کو مرکب سے پہلے کیوں ذکر فرمایا ہے۔

**جواب**۔ چونکہ مفرد جزد ہے اور مرکب کل ہے اور جزد کل پر مقدم ہوتی ہے لہذا مفرد کو مرکب سے پہلے ذکر فرمایا ہے۔ **قولہ ان لم یقترن**۔ اسم کے زمانہ کے ساتھ عدم اقتران کی متعدد صورتیں ہیں علی اسم کسی زمانہ کے ساتھ بالکل مقترن نہ ہو جیسے لفظ القرآن والحديث علی یا مقترن تو ہو لیکن تین زمانوں میں سے کسی کے ساتھ بھی مقترن نہ ہو جیسے الوقت والصبح علی یا تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن تو ہو لیکن بحسب الوضع نہ ہو۔ جیسے اسم فاعل دائم مفعول، اسماء افعال ایک قول پر۔

**قولہ وکلمۃ ان اقترن بہ**۔ اس جگہ ایک اشکال ہے کہ کلمہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اسماء افعال پر صادق آتی

ہے جیسے کیونکہ یہ اس سکوت پر دلالت ہے جو مقترن بالاسقبال ہے جواب جب اسماء افعال معنی افعال ہوں تو ان کے افراغ کی کوئی حاجت نہیں بل ان نجات اسماء افعال کو امور لفظیہ جیسے دخول تنوین وغیرہ کی وجہ سے افعال میں شمار نہیں کیا ہے۔ اس مقام پر ایک اور مشہور اشکال ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ کلمہ کا مادہ حدیث پر دلالت کرتا ہے اور ہیئت یہ نسبت اور زمانہ پر دلالت کرتی ہے چونکہ کلمہ یہ نسبت پر بھی مشتمل ہے اور نسبت غیر مستقل ہے لہذا کلمہ کا غیر مستقل ہونا لازم آیا تو پھر اس کو مستقل بالضمیئت کی قسم قرار دینا صحیح نہ ہوا۔ جواب بعض مدقین نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کلمہ کا معنی امر اجمالی مستقل بالضمیئت ہے پھر عقل اس کی تحلیل۔ حدیث نسبت۔ زمانہ کی طرف کرتی ہے ایسا نہیں کہ کلمہ ان امور ثلاثہ نے مرکب ہو کر غیر مستقل ہو جائے۔

**سوال**۔ جب کلمہ کا مادہ حدیث پر اور ہیئت زمانہ پر دلالت ہے تو یہاں لفظ کی جزد اس کے معنی کی جزد پر دلالت ہوتی تو اس بنیاد پر کلمہ کا مرکب ہونا لازم آگیا۔ حالانکہ یہ تو لفظ مفرد کی قسم ہے۔ جواب۔ یہاں ترکیب سے مراد یہ ہے کہ اجزاء متہرکہ مسموعہ ہوں یعنی صحیح میں بعض مقدم اور بعض مؤخر ہوں اور یہ صرف الفاظ اور حروف میں متحقق ہے بخلاف ہیئت اور مادہ کے یہ دونوں تو مطلقاً مسموعہ ہیں لہذا کلمہ میں ترکیب نہیں ہے۔



فصل اعلم انه قد ظن بعضهم ان الكلمة عند اهل الميزان هي ما يسمى في علم النحو بالفعل وليس هذا الظن بصواب فان الفعل اعم من الكلمة الاترى ان نحو اضرب ونضرب وامثاله فعل عند النحاة وليس بكلمة عند المنطقيين لان الكلمة من اقسام المفرد ونحو اضرب ونضرب مثلاً ليس بمفرد بل هو مركب لدلالة جزاء اللفظ على جزاء المعنى فان الهمزة تدل على المتكلم وضم رب على المعنى المحدث.

تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے بعض لوگوں کی ایک غلط فہمی کا اذکار فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے یہ گمان کر رکھا ہے کہ اہل میزان کے نزدیک جو کلمہ ہے یہ وہی ہے جس کو علم نحویں فعل کہتے ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ گمان درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ فعل عام (مطلق) ہے کلمہ سے (اور کلمہ خاص مطلق ہے فعل سے) فرماتے ہیں کہ کیا اسے مخاطب تجھے نظر نہیں آتا کہ اضرب (صیغہ واحد متکلم فعل مضارع) ونضرب (صیغہ متکلم مع الغیر من المضارع) وتضرب (صیغہ واحد متکلم مضارع فعل مضارع) یہ نحاة کے نزدیک فعل ہیں لیکن مناطہ کے نزدیک کلمہ نہیں ہیں اس لئے کہ کلمہ لفظ مفرد کے اقسام سے ہے اور اضرب وغیرہ مفرد نہیں بلکہ یہ تو مرکب ہیں اسلئے کہ یہاں لفظ کی جو معنی کی جزو بردار ہے کیونکہ اضرب میں ہمزہ متکلم مپا اور ضم رب معنی صدق پر دلالت کرتا ہے۔

ابحاث۔ قرأ وليس هذا الظن بصواب۔ اس کی دو وجہ ہیں ایک تو وہی ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول "فان الفعل اعم من الكلمة" سے ذکر فرمایا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ افعال ناقصہ نحاة کے نزدیک افعال ہیں اور مناطہ کے نزدیک کلمات نہیں ہیں بلکہ یہ ادوات زمانیہ ہیں۔

قرأ فان الفعل اعم۔ یعنی فعل اور کلمہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے فعل عام اور کلمہ خاص ہے اہل منطق کے

زادیک جو کلمہ ہے وہ نحاة کے نزدیک فعل مفرد ہے اور یہ ضروری نہیں کہ جو نحاة کے نزدیک فعل ہو وہ اہل منطق کے نزدیک کلمہ ہو اجتماعی مادہ "یضرب" ہے یہ فعل بھی ہے اور کلمہ بھی اور افتراقی مادہ افعال ناقصہ ہیں یہ نحاة کے نزدیک افعال ہیں اور مناطہ کے نزدیک کلمات نہیں ہیں اسی طرح "اضرب ونضرب" یہ نحاة کے نزدیک افعال ہیں اور مناطہ کے نزدیک کلمہ نہیں ہیں۔ اس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ فعل اور کلمہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت اس تقدیر پر ہے جبکہ اسماء افعال مناطہ کے نزدیک اسماء ہوں بایں وجہ کہ ان کے معانی فاعل کے ساتھ مقترن ہیں بحسب الاستعمال نہ بحسب الواقع اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اسماء افعال مناطہ کے نزدیک کلمات ہیں بایں وجہ کہ ان کے معانی مقترن بالزمان ہوتے ہیں تو پھر فعل اور کلمہ کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوں گے۔ مادہ اجتماعی یہ ہے "یضرب" یہ فعل بھی ہے اور کلمہ بھی اور ایک افتراقی مادہ یہ "اسماء افعال" ہوں گے کہ یہ مناطہ کے نزدیک کلمات ہیں اور نحاة کے نزدیک افعال نہیں ہیں اور دوسرا مادہ افتراقی "اضرب ونضرب وتضرب" ہے کہ یہ نحاة کے نزدیک افعال ہیں اور مناطہ کے نزدیک کلمات نہیں ہیں۔ یہ بیان تو فعل اور کلمہ کی نسبت کا تھا اب اس کا بیان کہ اسم نحوی اور اسم منطقی میں کونسی نسبت ہے تو ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اجتماعی مادہ عامۃ الاسماء ہیں جیسے زید و عمرو وکبر و غیرہ اسم منطقی بھی ہیں اور اسم نحوی بھی۔ افتراقی مادہ "اسماء ناقصہ" کے مشتقات ہیں جیسے کائن۔ موجود۔ یہ اسماء نحویرہ تو ہیں لیکن اسماء منطقیہ نہیں ہیں بلکہ یہ ادوات منطقیہ ہیں اس لئے کہ مناطہ کے نزدیک اسماء ناقصہ اور ان کے مشتقات ادوات زمانہ ہیں دوسری مثال "اسماء افعال" ہیں یہ نحاة کے نزدیک اسماء ہیں اور مناطہ کے نزدیک اسماء نہیں ہیں بلکہ یہ کلمات ہیں اسم منطقی خاص "مطلق" اور اسم نحوی عام "مطلق" پس ہر اسم منطقی اسم نحوی ضرور ہے اور ہر اسم نحوی اسم منطقی ضروری نہیں کہ وہ اسم منطقی ہو۔ اور ادوات منطقی اور حرف نحوی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے مادہ اجتماعی عامۃ الحروف ہیں اور افتراقی مادہ افعال ناقصہ میں یہ اہل میزان کے نزدیک ادوات ہیں اور نحاة کے نزدیک حرف نہیں ہیں بلکہ یہ افعال ہیں پس ادوات منطقی عام اور حرف نحوی خاص مطلق ہے یعنی ہر حرف نحوی ادوات منطقی ضرور ہے اور یہ ضروری نہیں کہ ہر ادوات منطقی حرف نحوی ہو۔

قرأ بل هو مركب۔ "اضرب" نضرب کے مرکب ہونے کی ایک دلیل تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اضرب ونضرب وتضرب وغیرہا "یہ صدق و کذب کا احتمال رکھتے ہیں اور جو صدق و کذب کا احتمال



رکھے وہ مرکب ہوتا ہے لہذا اضرِب و تضرِب و غیر ہائے مرکب ہیں۔

سوال۔ یضرِب ”صیغہ واحد مذکر غائب فعل مضارع“ یہ اضرِب وغیرہ کی طرح مرکب کیوں نہیں ہے؟

جواب۔ یضرِب کا جب تک قاعِل مذکور نہ ہو مرکب نہیں بنتا بخلاف ”اضرِب وغیرہ“ کے کیونکہ ”اضرِب“ کا قاعِل اس کے مفہوم کی جزم ہوتا ہے اور یضرِب کا قاعِل اس کے مفہوم کی جزم نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ یضرِب کے بعد جو مستند ہے یعنی قاعِل مذکور ہوتا ہے اُس کو تاکید شمار نہیں کیا گیا اور اضرِب انا د تضرِب انت میں جو قاعِل مذکور ہوتا ہے اُس کو تاکید شمار کیا گیا ہے۔

## اعف عنا يا رب الارباب رَبِّ دُنِّي عَلِيًّا وَالحَقْنِي بِالْأَصْحَابِ

فصل قد يقسم المضرِب بتقسيم آخر وهو ان المضرِب اما ان يكون معنًا واحدًا او يكون كثيرًا والذم له معنى واحد على ثلاثة اضرِب لانه لا يخلو اما ان يكون ذلك المعنى متعينًا مشخصًا او لم يكن والا ول يسمى علمًا كزيد وهذا وهو الاول ان يسمى هذا القسم بالجنس الحقيقى والثانى اى ما لا يكون معنًا الواحد مشخصًا بل يكون له افراد كثيرة هو ضربان احدهما ان يكون صدق ذلك المعنى على سائر افرادة على سبيل الاستواء من غير ان يتفاوت بالولية او اولوية او اشدية او ازيدية ويسمى هذا القسم بالمتواطى لتواطؤ افرادة وتوافقها فى تصادق ذلك المعنى العام كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر ووبكر وثانيهما ان لا يكون صدق ذلك المعنى العام فى جميع افرادة على وجه الاستواء بل يكون صدق ذلك المعنى على بعض الافراد بالاولوية او الاشدية او الاولوية وصدقها على البعض الاخر بامضاء ذلك كالوجود بالنسبة الى الواجب جل جلاله وبالنسبة الى الممكن وكالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج ويسمى هذا القسم مشكلاً لانه يقع الناظر فى الشك فى كونه متواطياً او مشتركاً۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب مفرد کی ایک تقسیم (جو باعتبار استقلال المعنى وعدم استقلال المعنى کے تھے) سے فارغ ہوئے تو اب مفرد کی دوسری تقسیم (جو باعتبار وحدت معنی وکثرت معنی کے ہے) کا بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مفرد کا



ایک معنی ہوگا یا کثیر اور وہ مفرد جس کا ایک معنی ہوتا ہے۔ جزئی حقیقی۔ متوائی۔ مشکک و مجہول ہے کہ وہ معنی نہیں یا تودہ متعین و مشخص ہوگا یا متعین و مشخص نہیں ہوگا۔ اول کا نام علم ہے جیسے زید (وہ الحيوان الناطق مع النطق البلیغ ہے) اور هذآ اور هکذا اور اولیٰ یہ ہے کہ اس کا نام جزئی حقیقی رکھا جائے کیونکہ اسماء اشارات و ضمائر (اگرچہ اس اعتبار سے کہ ان کی وضع عام اور موضوع (خاص ہے) مفرد کی اس قسم میں داخل ہیں مگر اصطلاح میں یہ اعلام نہیں ہیں۔ اور دوسری قسم یعنی جس کے معنی واحد متعین و مشخص نہ ہوں بلکہ اس کے افراد کثیر ہوں دو قسم ہے پہلی قسم یہ ہے کہ اس معنی کا صدق اپنے تمام افراد پر برابر ہوگا بغیر تفاوت اولیہ یا اولیۃ یا اشدیۃ یا ازیدیۃ کے اور اس قسم کا نام متوائی ہے اس لئے کہ یہ تمام افراد اس معنی عام کے صدق میں باہم متفق ہیں جیسے الانسان۔ زید و عمرو و بکر کی نسبت سے اور دوسری قسم یہ ہے کہ اس معنی عام کا صدق اپنے تمام افراد پر مصادات کے طور پر نہ ہو بلکہ بعض افراد پر اس کا صدق اولیۃ یا اشدیۃ یا اولیۃ کے طور پر ہو اور دوسرے بعض افراد پر غیر اولیۃ یا ضعف کے طور پر یا غیر اولیۃ کے ساتھ ہو جیسے باعتبار واجب تعالیٰ کے اور باعتبار ممکن کے اور جیسے بیاض باعتبار برف اور اٹھی کے دانت کے اور اس قسم کا نام مشکک ہے اس لئے کہ یہ دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیتی ہے کہ یہ متوائی ہے یا کہ مشترک ہے۔

ابحاث قولہ قد یقسم الفصا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس فصل میں مفرد کی تقسیم کرتے ہوئے اولاً دو شعبوں کی ہیں۔ پھر ہر شعبہ کے اعتبار سے ایک ایک تقسیم کی ہے۔ پہلی شعبہ (کہ مفرد کا ایک معنی ہو) کے اعتبار سے مفرد کے تین اقسام ہیں ۱۔ جزئی حقیقی ۲۔ متوائی ۳۔ مشکک۔ اور دوسری شعبہ (کہ مفرد کے کثیر معانی ہوں) کے اعتبار سے مفرد کے چار اقسام ہیں ۱۔ مشترک ۲۔ منقول ۳۔ حقیقت ۴۔ مجاز۔ اس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ مشترک یہ ہے کہ مفرد کی پہلی تقسیم (جس سے تین اقسام جزئی حقیقی۔ متوائی۔ مشکک پیدا ہوتے ہیں) مفرد کے بعض افراد یعنی صرف اسم کے اعتبار سے ہے۔ پس اس تقسیم کا مقسم مطلق مفرد ہوگا جس میں اس کے بعض افراد کے حکم کی نسبت اس کی طرف درست ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں عموم و اطلاق معتبر نہیں ہوتا) اور ”مفرد مطلق“ نہیں ہوگا (کیونکہ اس میں عموم و اطلاق معتبر ہوتا ہے جب تک اس کے جمیع افراد ان اقسام مذکورہ کی طرف منقسم نہ ہوں اس وقت تک اس مفرد کی طرف ان اقسام کی نسبت درست نہیں ہوتی) اب اس کی دوسری تقسیم (جو جزئی حقیقی۔ متوائی۔ مشکک کی طرف ہے) مفرد کے بعض اقسام

صرف اسم کے اعتبار سے ہے یہ ہے کہ لفظ مفرد کا کلی و جزئی کی طرف انقسام اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس لفظ مفرد کا معنی کلیت اور جزئییت کے ساتھ متصف ہے اور کلیت و جزئییت اس کے معنی کی صفت ہے۔ اور انصاف حمل کو چاہتا ہے تو کلیت اور جزئییت کے ساتھ وہی معنی متصف ہو سکتا ہے جس میں محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت ہو اور اداة کا معنی چونکہ غیر مستقل ہوتا ہے لہذا یہ نہ محکوم علیہ ہو سکتا ہے اور نہ محکوم بہ۔ اور کلمہ (الفعل) اگرچہ اپنی دو جزوئیں میں سے ایک کے لئے مستقل ہے لیکن مجموع المعنی کے اعتبار سے غیر مستقل ہے لہذا یہ بھی محکوم علیہ نہیں ہو سکتا اور اس کی یہ وجہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ کلمہ صرف محکوم بہ ہونے کے لئے وضع کیا گیا ہے لہذا یہ محکوم علیہ نہیں ہو سکتا، صرف اسم کا معنی ہی ایسا ہے کہ یہ محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا کلیت اور جزئییت کے ساتھ صرف اسم ہی متصف ہو سکتا ہے۔ پس کلی اور جزئی کی طرف انقسام اسم کے ساتھ خاص ہوا اور کلی و جزئی۔ متوائی۔ مشکک صرف اسم کے اقسام ہیں کلمہ و اداة جزئی اور کلی نہیں ہو سکتے ہیں باقی مفرد کی دوسری تقسیم (جو مشترک۔ منقول۔ حقیقت۔ مجاز کی طرف ہے) کا مقسم ”مفرد مطلق“ ہے یعنی یہ اسم۔ کلمہ۔ اداة تینوں مشترک۔ منقول۔ حقیقت۔ مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اقسام مذکورہ الفاظ کی صفات ہیں اور اسم و کلمہ و اداة کے الفاظ محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس وجہ سے یہ تینوں (اسم۔ کلمہ۔ اداة) ان اقسام کے ساتھ متصف ہو سکتے ہیں۔ لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ مفرد کی یہ تقسیم (جو جزئی حقیقی۔ متوائی۔ مشکک کی طرف ہے) مفرد کے افراد (جو کہ اسم۔ کلمہ۔ اداة ہیں) میں سے ہر ایک میں جاری ہوتی ہے۔ اب کلمہ اور اداة کے منقسم ہونے کی صورت یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر کلمہ و اداة کلیت و جزئییت کی طرف منقسم ہوں تو پھر یہ دونوں کلیت اور جزئییت کے ساتھ متصف ہوں گے اور انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ کلمہ اور اداة کا معنی محکوم علیہ ہو حالانکہ ان دونوں کے معنی محکوم علیہ نہیں ہو سکتے۔ اس اشکال کے ازالہ کے لئے ہم کہیں گے کہ معنی فعلی و حرفی بھی کلی اور جزئی ہوتے ہیں۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ کلمہ اور اداة کے معنی کلیت و جزئییت کے لئے محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے یہ حکم کی شرط (المطلوبۃ قصداً) کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے اور اتفاقاً حکم لا تقاد الشرط اس کے منافی نہیں ہے کہ کلمہ و اداة واقع میں کلیت و جزئییت کے ساتھ متصف ہوں لہذا کلمہ و اداة واقع میں کلیت اور جزئییت کے ساتھ متصف ہوں گے۔ پس کلمہ (الفعل) متوائی ہوگا جیسے ذہب اور مشکک جیسے و برادر مشترک جیسے ضرب اور منقول جیسے صلی اور حقیقت جیسے لطق اللسان اور مجاز جیسے لطق الحال اور اداة جیسا کہ متوائی و برادر و بعض میں مشترک ہے اور تی حقیقت ہے جبکہ معنی ظرفیت میں مستعمل ہوا اور مجاز ہے جبکہ معنی علی استعمال ہو۔







فصل المتکثر المعنی له اقسام عديدة وجه الحصران اللفظ الذی کثر معناه  
ان وضع ذلک اللفظ لكل معنی ابتداءً باوضاع متعددة علیحدۃ یسمی مشترکاً  
کالعين وضع تارة للذهب وقارة للباصرة وتارة للركبة وان لم یوضع  
ابتداءً بل وضع اولاً لمعنی ثم استعمل فی معنی ثان لاجل مناسبة بينهما ان  
اشتهر فی الثانی وترك موضوعه الاول یسمی منقولاً والمنقول بالنظر الی ان  
ینقسم الی ثلثة اقسام احدها المنقول العرفی باعتبار کون الناقل عرفاً ماقایه  
المنقول الشرعی باعتبار کونه اباب الشرع وثالثها المنقول الاصطلاحی باعتبار  
کونه عرفاً خاصاً وطائفة مخصوصة مثال الاول کلفظة الدابة کان فی الاصل  
موضوعاً لما یدب علی الارض ثم نقله العامة للفرس اولذات القوائم الاربعة مثال  
الثانی کلفظة الصلوة کان فی الاصل بمعنی الدعاء ثم نقله الشارع الی ارکان مخصوصة  
مثال الثالث کلفظ الاسم کان فی اللغة بمعنی العلو ثم نقله النحاة الی کلمة مستقلة فی  
الدلالة غیر مقتزنة بزمان من الازمنة الثلاثة وان لم یشتہر فی الثانی ولم یتروک  
الاول بل یستعمل فی الموضوع الاول مرة وفي الثانی اخرى یسمی بالنسبة الی  
الاول حقيقة وبالنسبة الی الثانی مجازاً کالاسد بالنسبة الی الحيوان المقتر  
والرجل الشجاع فهو بالنسبة الی الاول حقيقة وبالنسبة الی الثانی مجاز۔

تقریر۔ معنی رجمہ اللہ علیہ جب مفرد کی قسم اول (یعنی وہ مفرد جس کا ایک معنی ہو) کے بیان سے فارغ ہوئے اب مفرد  
کی قسم ثانی (یعنی وہ مفرد جس کے کثیر معانی ہوں) کا بیان فرماتے ہیں کہ وہ مفرد جس کے معنی کثیر ہوں (یعنی وہ معانی جن میں اس  
مفرد کا استعمال ہوتا ہے خواہ یہ لفظ مفرد ان کے لئے موضوع ہو یا نہ تاکہ مجاز داخل رہے) اس کے چند اقسام ہیں۔ دہرہ جہرہ  
ہے کہ جس لفظ کے کثیر معانی ہوں اگر اس کی ہر معنی کے لئے ابتداءً الگ الگ وضع ہے تو یہ مشترک ہے جیسے لفظ عین۔ اس کا معنی  
ذہب (سونا) اور آنکھ اور گھٹنا وغیرہ ہیں اور ان معانی میں سے ہر ایک کے لئے اس کی ابتداءً علیحدہ علیحدہ وضع ہے۔ اور اگر  
یہ لفظ ہر معنی کے لئے ابتداءً وضع نہ کیا گیا ہو بلکہ اولاً اس لفظ کی ایک معنی کے لئے وضع ہو پھر کسی مناسبت (بین المعنی الاول  
والثانی) کی وجہ سے اس کا استعمال دوسرے معنی میں ہو تو پھر دیکھیں گے کہ اس لفظ کا استعمال اول معنی میں متروک ہے یا کہ  
نہیں اگر پہلے معنی میں اس کا استعمال متروک ہے تو یہ منقول ہے اور منقول ناقل کے لحاظ سے تین قسم ہے اگر ناقل عرف عام ہے  
تو منقول عرفی اور اگر ناقل اباب شرع شریف میں تو منقول شرعی اور اگر ناقل عرف خاص ہے اور اگر وہ مخصوص ہے تو یہ منقول اصطلاحی  
منقول عرفی کی مثال لفظ الدابة ہے اصل میں یہ اس حیوان کے لئے وضع کیا گیا تھا جو زمین پر چلے پھر عوام نے اس کو گھوڑے یا چوپایہ  
کے لئے نقل کر لیا۔ منقول شرعی کی مثال لفظ الصلوة ہے اصل میں یہ دعا کے لئے موضوع تھا پھر شارع نے اس کو ارکان مخصوصہ  
یعنی قیام۔ رکوع۔ سجود۔ قعود کے لئے نقل کر لیا۔ منقول اصطلاحی کی مثال لفظ الاسم ہے اس کا لغوی معنی علو ہے پھر ایک طائفہ مخصوصہ  
یعنی کائنات نے اس کو ایسے کلمہ کی طرف نقل کر لیا جو مستقل فی الدلالة ہو اور غیر مقتزن باحد الازمنة الثلاثة ہو۔ اور اگر پہلے معنی متروک نہیں  
اور دوسرے معنی میں مشہور بھی نہیں بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دوسرے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے تو پہلے معنی کے  
اعتبار سے لفظ کا نام حقیقت اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مجاز ہے جیسے الاسد "الحيوان المفترس" کے اعتبار سے حقیقت  
ہے اور رجل شجاع کے اعتبار سے مجاز ہے۔

الحاث قولہ ان وضع ذلک اللفظ۔ مشترک دو قسم ہے لفظی۔ معنوی۔ مشترک لفظی اس لفظ کو کسے میں جس کے کثیر معانی ہوں  
اور اس لفظ کی ان معانی میں سے ہر ایک کے لئے ابتداءً الگ الگ وضع ہو یعنی جس طرح یہ لفظ مفرد ایک معنی کے لئے موضوع ہے  
اسی طرح دوسرے معنی کے لئے موضوع ہے بغیر اس لحاظ کے کہ یہاں ان دو معانی کے درمیان کوئی مناسبت ہے جیسے لفظ عین ہے۔  
اور مشترک معنوی وہ ہوتا ہے کہ لفظ ایک معنی (مفہوم کلی) کے لئے موضوع ہو اور اس کے کثیر افراد ہوں جیسے انسان کہ یہ حیوان ناطق



کے لئے موضوع ہے جو کہ ایک مفہوم کلی ہے اور اس کے افراد کثیرہ ہیں جیسے زید و عمرو و کبر و غیرہم پس انسان مشترک معنی ہے۔  
 مشترک لفظی اور مشترک معنی کے درمیان فرق یہ ہوا کہ مشترک لفظی کے اوضاع متعدد ہوتے ہیں اور مشترک معنی ایک معنی (مفہوم) کے لئے موضوع ہوتا ہے جس کے افراد کثیرہ ہوتے ہیں۔

قولہ یسمی منقولاً۔ اس مقام پر ایک مشہور اعتراض ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ مفرد متکثر المعنی کی تفسیر دے رہے ہیں جس کے تحت چار اقسام (مشترک منقول حقیقۃً - مجازاً) بیان فرمائے ہیں حالانکہ لفظ متکثر المعنی کا ایک قسم ادبی ہے جس کو مرثیہ کہتے ہیں لہذا انحصار درست نہیں ہے۔

جواب: مرثیہ میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک یہ مشترک میں داخل ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مرثیہ منقول میں داخل ہے اور اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

حضرت علامہ محب اللہ بہادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ مفرد اگر اس کے معانی متعدد ہوں تو پھر اگر ہر ایک معنی کے لئے الگ ابتداء وضع ہے تو مشترک اور اگر پہلے معنی میں اس کا استعمال متروک ہے اور معنی ثانی کی طرف نقل کیا گیا ہے تو پھر کسی مناسبت بنا پر ہے یا بغیر مناسبت کے اگر مناسبت ہے تو یہ منقول ہے اور اگر مناسبت نہیں تو مرثیہ اور اگر پہلے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اور دوسرے معنی میں بھی کبھی استعمال ہوتا ہے تو یہ "لفظ مفرد" پہلے معنی کے اعتبار سے حقیقت اور دوسرے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے مجاز ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ مرثیہ مشترک یا منقول میں داخل نہیں بلکہ یہ مستقل ایک قسم ہے اور اب اس کی تعریف یہ کہ مرثیہ وہ لفظ ہے جو اولاً ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو پھر دوسرے معنی کی طرف نقل کیا گیا ہو بغیر کسی مناسبت بین المعنی الاول والثانی کے جیسے جعفریہ نہر وغیرہ۔ لے موضوع تھا پھر کسی مناسبت کے بغیر ہی شخص معین کا نام رکھ دیا گیا۔

قولہ المنقول الشرعی۔ سوال: منقول شرعی تو منقول اصطلاحی میں داخل ہے۔ لہذا اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے۔  
 جواب: بیشک منقول شرعی یہ منقول اصطلاحی میں داخل ہے لیکن منقول شرعی کی عظمت و شرافت کے مد نظر اس کو علیحدہ ذکر کیا۔  
 قولہ عرفاً عاماً۔ سوال: اگر عرف عام میں ناقل تمام لوگ ہیں تو پھر مثلاً دابتہ کی نقل میں جمیع الناس متفق ہوں گے حالانکہ یہ تو باطل ہے کیونکہ کثیر لوگ لغت عرب کو جانتے ہی نہیں تو پھر ان کا اتفاق کیسے ہو سکتا ہے اور اگر ناقل بعض لوگ ہوں تو پھر کون خاص میں بھی بعض لوگ ناقل ہوتے ہیں لہذا عرف عام اور عرف خاص میں کوئی فرق نہ رہا۔

جواب: عرف عام میں ناقل سے مراد ناقل غیر متیقن ہے یعنی یہاں نقل کسی اہل عرف اور کسی خاص اہل اصطلاح کے ساتھ

تقص نہیں ہوتی اور عرف خاص میں ناقل اہل اصطلاح خاص ہوتے ہیں۔

قولہ الی کلمۃ مستقلة۔ اسم کے لغوی معنی علو (بلندی) ہے پھر "اہل نحو" نے لفظ الاسم کو کلمۃ مستقلة فی الدلائل کے لئے نقل کر لیا جو کہ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ بھی مقترن نہ ہوا اور اسم اپنے دونوں بھائیوں (فعل و حرف) سے بند ہے کیونکہ یہ محکوم علیہ اور محکوم بہ واقع ہوتا ہے بخلاف فعل کے کہ وہ صرف محکوم بہ ہی ہوتا ہے محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور حرف تو نہ محکوم علیہ واقع ہو سکتا ہے اور نہ محکوم بہ۔

قولہ حقیقۃً۔ لفظ مفرد کی اس قسم کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ یہ "حق" سے ماخوذ ہے اور حق کا معنی ہے ثابت جو کہ یہ لفظ بھی اپنے اصلی معنی یعنی موضوع لہ پر ثابت و مستقر ہوتا ہے لہذا اس وجہ سے اس کو حقیقت سے موسوم کیا گیا۔ اور حقیقت کی علامت یہ ہوتی ہے کہ لفظ کا جب اطلاق کیا جائے تو ذہن بغیر کسی قرینہ کے اسی معنی کی طرف منتقل ہو۔

قولہ مجازاً۔ لفظ کی اس قسم کا نام مجاز اس وجہ سے ہے کہ یہ جازہ کچھ ذلتی سے ماخوذ ہے اور اس کا معنی ہے آگے بڑھنا اور چونکہ یہ لفظ بھی اپنے اصلی معنی یعنی موضوع لہ سے بڑھ کر معنی ثانی میں مستقل ہو رہا ہے اور مجاز کی علامت یہ ہوتی ہے کہ اس کا اطلاق امر محال پر ہو جیسے "الاسد" کا اطلاق رجل شجاع "یہ محال ہے کیونکہ رجل شجاع مفرس نہیں یا پھر اس کا اطلاق بعض مسی پر ہو جیسے دابتہ کا اطلاق حمار پر۔ باقی مجاز میں یہ امر ضروری ہے کہ حقیقی و مجازی معنی میں کوئی علاقہ نہ ہو تاکہ عقل معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف منتقل ہو۔ اور وہ علاقے مطولات میں مذکور ہیں۔



فصل ان کان اللفظ متعدد او المعنى واحد يسمى مرادفا كالاسد والليث والغيم والغيث۔

تقریر۔ اس سے پہلے "لفظ مفرد" کی تقسیم اس کے معنی کی وحدت اور کثرت کے اعتبار سے تھی اور "لفظ مفرد" کی یہ تقسیم بالظہار الغیر ہے یعنی باعتبار دوسرے الفاظ کے ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر لفظ متعدد ہوں اور معنی ایک تو اس کو مرادف کہتے ہیں یعنی وہ دو لفظ جو ایک معنی کے لئے موزون ہوں ان کو مترادفان کہتے ہیں جیسے اسد اور لیث ان دونوں کا ایک معنی ہے "شیر" اور جیسے غیم اور غيث "ان دونوں کا معنی صحاب ہے" اور وہ دو لفظ جو الگ الگ معنی کے لئے موزون ہوں جیسے اسد و فرس۔ تو ان کو متباہینان کہتے ہیں۔

ابحاث قولہ یسمی مرادفا۔ دہر تسمیہ یہ ہے کہ مرادف۔ ردیف سے ہے، اور ایک سواری پر دوسرا لگے بیچے ہوں تو ایک دوسرے کا ردیف ہوتا ہے اور یہاں بھی دونوں لفظوں کی ایک ہی معنی پر دلالت ہوتی ہے تو گویا ان دونوں کی معنی ایک ہی سواری ہے۔ اور یہ دونوں اس پر آگے پیچھے سواری ہیں اور ایک دوسرے کا ردیف ہے اور دونوں مترادفان ہیں۔  
فائدہ۔ دو لفظوں سے زیادہ میں بھی مرادف متحقق ہو سکتی ہے جیسے اسد۔ لیث۔ غنصر۔ غرغام چاروں کا معنی شیر ہے۔  
تنبیہ: اس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ مترادف اتحاد فی المفہوم کو کہتے ہیں۔ اتحاد فی المصداق کا نام مترادف نہیں ہے بلکہ اتحاد فی المصداق یہ اتحاد فی المفہوم کو لازم ضروری ہے اور اس کا عکس یعنی اتحاد فی المفہوم یہ اتحاد فی المصداق کو لازم نہیں ہے۔ پس بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ لفظ ناطق اور فصیح اور صادم الفاظ مترادف میں سے ہیں درست نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ ناطق اور فصیح اور صادم الفاظ مترادف میں سے ہیں درست نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ ناطق اور فصیح اور صادم الفاظ مترادف میں سے ہیں درست نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ ناطق اور فصیح اور صادم الفاظ مترادف میں سے ہیں درست نہیں ہے۔

فصل المركب قسمان احدهما المركب التام وهو ما يصح السكوت عليه كزید قائم و ثانیہما المركب الناقص هو ما ليس كذلك۔

فصل المركب التام ضربان يقال لاحدهما الخبر والقضية وهو ما قصد به الحکایة ويحتمل الصدق والكذب ويقال لثانیہما انه صادق او كاذب نحو السام فوقا والعالم حادث فان قيل قولنا لا اله الا الله قضية وخبر مع انه لا يحتمل الكذب قلت مجرد اللفظ يحمله وان كان الى خصوصية الحاشيتين غير محتمل للكذب يقال لثانی القسمین الانشاء والانشاء اقسام امر ونهی وتمن وترج واستفهام وزند

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب مفرد اور اس کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے اب مرکب اور اس کے اقسام کا بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں۔ مرکب دو قسم ہے۔ مرکب تام۔ مرکب غیر تام۔ مرکب تام اس مرکب کو کہتے ہیں جس پر سکوت صحیح ہو (سکوت صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سامع کو فائدہ نائمہ حاصل ہو یعنی خبر یا طلب معلوم ہو) جیسے زید قائم اور مرکب غیر تام اس مرکب کو کہتے ہیں جس پر سکوت صحیح نہ ہو یعنی جس سے سامع کو فائدہ نائمہ حاصل نہ ہو جیسے غلام زید۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول المركب التام الخ سے مرکب تام کے اقسام بیان فرماتے ہیں کہ مرکب تام دو قسم ہے، ایک قسم کو خبر اور قضیہ کہتے ہیں اور خبر و قضیہ اس مرکب تام کو کہتے ہیں جس سے حکایت مقصود ہو اور جو صدق و کذب کا احتمال رکھے اور جس کے قائل کو سچا یا جھوٹا کہہ سکیں جیسے السام فوقا (آسمان ہمارے اوپر ہے) اور العالم حادث (عالم نو پیدا ہے) اب فان قيل سے ایک اعتراض نقل کیے کہ اپنے قول قلت سے جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمارا یہ قول لا اله الا الله قضیہ اور خبر ہے باوجودیکہ یہ کذب کا احتمال نہیں رکھتا (جبکہ قضیہ و خبر صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے) جواب محض الفاظ کو قطع نظر موضوع و محمول کی خصوصیت کے، اگر دیکھا جائے تو یہ کذب کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ خصوصیت حاشیتیں یعنی موضوع و محمول کی طرف نظر کرنے سے کذب کا احتمال نہیں رکھتا صرف صدق ہی صدق ہے اور دونوں قسموں میں سے دوسری قسم کو انشاء کہنا جاتا ہے



اور انشاء اُس مرکب کو کہتے ہیں جس سے حکایت مقصود نہ ہو اور جو صدق و کذب کا احتمال نہ رکھے اور جس کے قائل کو کہ  
جھوٹا نہ کہیں، اور انشاء کی چند قسمیں ہیں (۱) امر (۲) نہی (۳) تمنی (۴) ترویجی (۵) استفہام (۶) تداود

**ایکاث قولہ المسکب التام** یعنی مرکب تام وہ مرکب ہوتا ہے جس سے سامع کو فائدہ تائمہ یعنی خبر کا فائدہ بھی نہ پہنچتا  
میں یا مطلب کا فائدہ بھیے (اضرب میں) حاصل ہو۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ فعل مع الفاعل مرکب تام ہے اگرچہ مفعول مذکور ہو یا نہ ہو  
فاعل خبر عنہ ہے اور فعل خبر بہ اور مفعول نہ خبر عنہ ہے اور نہ خبر بہ۔

**قولہ الحکایۃ** حکایتہ تعنیہ کے مفہوم کو کہتے ہیں اور محلی عنہ تعنیہ کے مصداق کو کہتے ہیں۔

**قولہ الصدق و الکذب**۔ اس مقام پر ایک مشہور اشکال ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ خبر و قضیہ کی تعریف دوری سے ہے کیونکہ خبر  
قضیہ کی تعریف میں صدق و کذب مافوق ہے اور صدق و کذب کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ مطابقت الخبر للواقع (صدق ہے) و عدم  
مطابقت الخبر للواقع (کذب ہے) تو صدق و کذب کی تعریف میں خبر مافوق ہے لہذا خبر کی معرفت خود اس کے اپنے نفس پر موقوف ہونی چاہئے  
انہی علی نفسہ کو مستلزم ہے جو کہ محال ہے۔ جو اب ہم صدق و کذب کی وہ تعریف نہیں لیتے جو ہم نے بیان کی ہے بلکہ صدق کی تعریف  
یہ ہے۔ المطابقت للواقع اور کذب کی یہ تعریف ہے اللامطابقت للواقع لہذا اب کوئی دور نہیں ہے۔

**قولہ السما فوقنا و العالم حادث**۔ سوالی مثال مثل لڑکی و محتات کے لئے ہوتی ہے اور مثل لڑکی و محتات  
ایک مثال سے حاصل ہو جاتی ہے لہذا مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو مثالیں کیوں پیش کی ہیں۔ جواب پہلی مثال (المسئلۃ  
بیبی کی ہے اور دوسری مثال (العالم حادث) نظری کی ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دو مثال پیش فرما کر اس امر کی طرف اشارہ  
کیا ہے کہ صدق و کذب کا احتمال بحسب الحکایۃ مع قطع نظر عن الامور الخارجیۃ۔ یہ نظری کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ صدق و کذب  
کا احتمال بیبی اور نظری دونوں میں پایا جاتا ہے۔

**قولہ فان قيل**۔ اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضیہ و خبر کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے کیونکہ ہمارا قول  
لا الا اللہ خبر و قضیہ تو ہے لیکن یہ قطعی طور پر صادق ہے کذب کا احتمال ہی نہیں رکھتا اور ہمارا قول ارتفاع النقصین واقع خبر  
قضیہ ہے لیکن یہ قطعاً کاذب ہے صدق کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ قضیہ و خبر صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتے ہیں۔ جواب کاغیر  
یہ ہے کہ قضیہ و خبر کا نفس مفہوم یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے ہو۔ تو خبر و قضیہ اپنے نفس مفہوم

اپنی نفس ذات کے اعتبار سے صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے اور تعریف میں یہی مراد ہے۔ ہاں جب نفس ذات خبر کے علاوہ  
اور خارجیہ کا لحاظ کیا جائے تو تمام قضایا صدق و کذب دونوں کا احتمال نہیں رکھتے مثلاً وہ شخص جو اہل سنت و الجماعت سے  
ہے اُس کے نزدیک وہ خبر جس کے قائل اللہ تعالیٰ جل مجدہ ہوں (جس کے لئے کذب محال ہے) اس خبر میں کذب کا احتمال ہی نہیں  
ہوگا وہ قطعی طور پر صادق ہے اور یہ خصوصیت الحاشیہ کی دہرے ہے۔

اعف عنا يا رب الاب  
تراب رذنی علما و الحقن بالصلحین



فصل المركب الناقص على انحاء منها المركب الاضافى كغلام زيد ومعناها  
المركب التقييدى كفى الدار و ههنا قد تم بحث الالفاظ والآن  
نرشدك الى بحث المعانى -

تقریر - مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب مرکب تام کے اقسام سے فارغ ہوئے تو اب مرکب ناقص کے اقسام کا بیان فرماتے ہیں کہ مرکب  
ناقص کے چند اقسام ہیں ان میں سے ایک قسم مرکب اضافی ہے جیسے غلام زید اور ایک قسم مرکب توصیفی ہے جیسے الرجل العالم اور ان میں  
سے ایک قسم مرکب غیر تقييدى ہے جیسے فی الدار - مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں تک الفاظ کی بحث تام ہوئی اہل ادب ہم تجھے  
معانی کی بحث کی طرف رہنمائی کر رہے ہیں -

ابحاث بقیۃ قول امر ونہی الخ امر اس فعل کو کہتے ہیں جو طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہو علی سبیل الاستعلاء جیسے  
ہمارا قول اضرب اور اگر طلب فعل علی سبیل الاستواء ہو تو یہ التماس ہے اور اگر طلب فعل علی سبیل التواضع ہو تو یہ دعاء ہے اور تمییز  
فعل کو کہتے ہیں جو طلب کف عن الفعل کے لئے وضع کیا گیا ہو علی سبیل الاستعلاء جیسے ہمارا قول لا تضرب اور اگر کسی چیز کے حصول  
کی طلب علی سبیل المحبة ہو تو یہ تمنی ہے جیسے ہمارا قول لیت زیارة المدینۃ المستورة حاصلہ لنا - اور ترقی یہ کسی ممکن شئی کے حصول کی طلب  
علی سبیل المحبة ہے جیسے ہمارا قول لعل دائرہ الحرمین الشریفین قد ربح - تمنی اور ترقی میں فرق یہ ہے کہ ترقی امور ممکنہ میں ہوتی ہے اور تمنی نام  
ہے امور ممکنہ میں بھی ہوتی ہے جیسا کہ مذکور ہوا اور امور مستعصیہ میں بھی جیسے ترا قول لیت الشباب یعود اور یہ کہنا درست نہیں لعل الشباب  
یعود - اور استفہام تمییز میں شئی کی صورت کے حصول کی طلب ہے (شئی کی صورت کے حصول فی الذہن کی طلب ہے - اگر یہ صورت  
وقوع النسبۃ بین الشیئین اولاد تو عہد ہے تو اس کا حصول تصدیق ہے ورنہ وہ تصور ہے اور نداء وہ ہے جو طلب اقبال (یعنی توجہ  
کے لئے موضوع ہو -

قولہ المركب الناقص - مرکب ناقص وہ مرکب ہے جس میں اسناد نہ ہو اور یہ دو قسم ہے - تقييدى - غیر تقييدى -

مرکب ناقص تقييدى وہ مرکب ہے جس میں دونوں جزو نام الدلالة ہوں اور دوسرا جزو پہلے جزو کی قید ہو برابر ہے کشائی جزو اول

جزو کا مضاف الیہ ہو جیسے غلام زید اس کو مرکب اضافی کہتے ہیں (یا ثانی جزو اول جزو کی صفت ہو جیسے الرجل العالم اس کو مرکب  
توصیفی کہتے ہیں) یا ان دونوں صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت ہو جیسے فعل و مفعول یا فعل و ظرف یا موصول و صلتہ وغیرہ اسے ترکیب  
ہو چکر ان تمام مذکورہ صورتوں میں دونوں اجزاء تمام الدلالات ہیں اور ثانی جزو، اول جزو کی قید بن گیا ہے (جس کی وجہ سے ان میں  
اسناد نہ ہو سکا) لہذا یہ مرکب ناقص تقييدى کی صورت ہوں گی - اور مرکب ناقص غیر تقييدى وہ مرکب ہے جس میں ایک جزو نام الدلالة  
نہ ہو اور دوسرا جزو اول جزو کی قید نہ ہو خواہ وہ ترکیب اداءہ دائم سے ہو یا اداءہ فعل سے ہو - وبھذا اظہر مما فی عبارتہ المقتن  
من السامحة والمساهلة -

اعف عنا يا رب الارباب  
رب زدني علما واحقني بالصلحين



**فصل المفهوم ای ما حصل فی الذهن قمان احد هما جزئی و الثاني کلی اما الجزئی**  
**فهو ما يمنع نفس تصوره عن صدقه على كثيرين كزيد وعمرو وهذا المفهوم هو**  
**المجدد اسر واما الکلی فهو ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشراكة فيه وعن صدقه**  
**على كثيرين كالانسان والفرس وقد يفسر الکلی والجزئی بتفسيرين آخرين اما**  
**الکلی فهو ما جوز العقل تكثره من حيث تصوره واما الجزئی فهو ما لا يكون كذلك**

**تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب الفاظ کی بحث سے فارغ ہوئے اب معانی کی بحث شروع فرماتے ہیں اور اس فصل سے قبل**  
**شراح کی تمہید بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مفہوم یعنی وہ معنی جو ذہن میں حاصل ہو۔ دو قسم ہے۔ جزئی و کلی۔ جزئی وہ مفہوم ہے**  
**جس کا نفس تصور اس مفہوم کو کثیرین پر صادق آنے سے منع کرے۔ جیسے زید و عمرو اور یہ گھوڑا اور یہ دیوار۔ اور کلی وہ مفہوم ہے جس**  
**کا نفس تصور اس مفہوم میں وقوع شرکت سے اور اس مفہوم کو کثیرین پر صادق آنے سے منع نہ کرے جیسے انسان اور گھوڑا اور کبوتر**  
**و جزئی کی دو تفسیریں ادبھی بیان کی جاتی ہیں (ان دو تفسیروں اور پہلی دو تفسیروں کا کمال ایک ہی ہے) کہ کلی وہ مفہوم ہے کہ جس**  
**اس مفہوم کے تصور کے لحاظ سے اس مفہوم کے تکرار کو جائز رکھے۔ اور جزئی وہ مفہوم ہے کہ عقل اس کے تصور کے لحاظ سے اس کے**  
**تکرار کو جائز نہ رکھے۔**

**ابحاث قول ای ما حصل فی الذهن**۔ ای ما من شأنه ان يحصل فی الذهن سواء كان  
 حاصلًا بالفعل اولاً۔ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول ای "ما حصل فی الذهن" سے جو معنی متبادر ہے وہ  
 مراد نہیں ہے بلکہ "ما حصل فی الذهن" سے مراد یہ ہے کہ مفہوم اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس کی شان یہ ہے کہ وہ ذہن میں حاصل  
 ہو سکے بالفعل حاصل ہو یا نہ۔ پس کلیات مجملہ اور جزئیات۔ مفہوم میں جو کہ مقسم ہے داخل نہیں گی۔

**قول احد هما جزئی و الثاني کلی**۔ اس مقام پر یہ امر قابل وضاحت ہے کہ کلیت و جزئیت لفظ کی قسمیں ہیں یا  
 کہ معنی کی تو تحقیقت حال یہ ہے کہ کلیت اور جزئیت بالذات معانی کی صفات میں یعنی کلیت و جزئیت کے ساتھ متصف

بالذات معانی ہوتے ہیں اور پھر معانی کے واسطے سے الفاظ بھی کلیت و جزئیت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں کیونکہ الفاظ  
 دل میں اور معانی مدلول ہیں تو تسمیۃ الدال باسم المدلول کے طریقہ پر الفاظ بھی کلی و جزئی ہوتے ہیں جس طرح افراد و ترکیب و حقیقت  
 الفاظ کے صفات میں سے ہے اور معانی اگر مفرد و مرکب ہوتے ہیں تو بالعرض یعنی الفاظ کے واسطے سے تسمیۃ المدلول باسم الدال  
 کے طور پر۔

**قول ما يمنع الخ سوال**۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کلی و جزئی کی تعریف میں "نفس تصور" کی جو قید ذکر کی ہے یہ بے فائدہ  
 معلوم ہوتی ہے کیونکہ کلی و جزئی کی تعریف میں صرف اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ کلی وہ مفہوم ہے جو کثیرین پر صادق ہو۔ اور جزئی  
 وہ مفہوم ہے جس کا صدق شخص معین پر ہو۔

**جواب**۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اگر کلی و جزئی کی تعریف میں "نفس تصور" کی قید کا اضافہ نہ کرتے اور کلی و جزئی کی تعریف  
 یوں بیان کرتے کہ کلی وہ مفہوم ہے جو کثیرین پر صادق ہو اور جزئی وہ مفہوم ہے جس کا صدق شخص معین پر ہو۔ تو کلی کی تعریف  
 جامع اور جزئی کی تعریف مانع نہ رہتی کیونکہ "واجب الوجود" ایک کلی ہے اور یہ صرف ایک فرد پر صادق ہے دوسرے فرد پر صادق  
 ہی نہیں اور اسی طرح کلیات فرضیتہ جیسے لاشی و لا موجود و لا ممکن، بھی کلیات ہیں حالانکہ ان کا خارج میں کوئی فرد بھی نہیں پایا  
 جاتا بلکہ ان کا صدق کسی شے پر ممکن بھی نہیں پس اگر کلی کی تعریف میں صرف وقوع شرکت کا لحاظ ہوتا اور "نفس تصور" کی قید کا اضافہ  
 نہ فرماتے تو متبادر الی الفہم یہ امر ہوتا کہ کلی کے لئے واقع میں بالفعل کثیرین پر صادق ہونا ضروری ہے تو پھر کلی کے لئے یہ ضروری  
 ہوتا کہ اس کے واقع میں افراد بالفعل ہوں تو پھر اس بنا پر "واجب الوجود" کلی ہونے کے باوجود کلی کی تعریف سے خارج ہو  
 جاتی کیونکہ واقع میں یہ صرف ایک فرد پر منحصر ہے اور اسی طرح کلیات فرضیتہ کلی کی تعریف سے خارج ہو جاتیں کیونکہ واقع میں نہ  
 ان کے افراد ہیں اور نہ ان کا کسی فرد پر صدق ممکن ہے تو جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے "نفس تصور" کی قید کا اضافہ فرمایا تو کلی  
 کی تعریف جامع ہو گئی کیونکہ اگرچہ یہ کلیات واقع میں کثیرین پر صادق نہیں لیکن ان کا "نفس تصور" وقوع شرکت سے مانع نہیں  
 ہے ورنہ "واجب الوجود" پر دلیل توحید قائم کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ پس گویا خارجی کے لحاظ سے "واجب الوجود"  
 کا مفہوم ایک فرد میں منحصر ہے لیکن اگر اس دلیل خارجی سے قطع نظر کیا جائے اور محض اس مفہوم واجب الوجود کے تصور پر  
 اقتدار کیا جائے تو اس مفہوم میں وقوع شرکت کی پوری گنجائش ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی کلی کی کلیت کا مدار اس پر نہیں کہ خارج  
 میں بالفعل کثیرین پر صادق ہو بلکہ محض اس کے تصور کا اعتبار ہو گا قطع نظر دلیل خارجی اور قرائن خارجیہ کے لہذا اس بنا پر کلی کی تعریف



جاء اور جزئی کی تعریف مانع رہے گی۔

قوله وهذا الفرس - سوال - مثال محض لایکی توضیح کے لئے ہوتی ہے اور توضیح کے لئے ایک مثال کافی تھی تو مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے جزئی کی متعدد مثالیں کیوں چیں گی ہیں۔

جواب - جزئی کی متعدد مثالیں پیش فرما کر اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ہڈی اور تعین، جزئی حقیقی میں معتبر ہے برابر ہے کہ یہ تعین بلاد اسطہ ہو جیسے زید و عمرو میں ہے کیونکہ یہ زید و عمرو کی وضع میں معتبر ہے اور یا یہ تعین بالواسطہ ہو جیسا کہ هذا الفرس میں ہے کیونکہ اس میں تعین اسم اشارہ کے واسطہ سے حاصل ہے۔

قوله اما الکی فهو ما جوز العقل الخ سوال - مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کلی و جزئی کی دو دو تفسیریں بیان فرمائی ہیں لیکن پہلی دو تفسیروں کے بیان کے وقت جزئی کو مقدم کیا اور دوسری دو تفسیروں میں کلی کو مقدم اور جزئی کی تفسیر کو مؤخر رکھا اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب - کلی و جزئی کی پہلی دو تفسیروں میں جزئی کی تفسیر وجودی ہے۔ اور کلی کی عدمی اور دوسری دو تفسیروں میں کلی کی تفسیر وجودی اور جزئی کی عدمی۔ اور وجودی کے اہتمام کے پیش نظر پہلی دو تفسیروں میں جزئی کی تفسیر کو مقدم اور دوسری دو تفسیروں میں کلی کی تفسیر کو مقدم اور جزئی کی تفسیر کو مؤخر کیا ہے۔

قوله فهو ما جوز العقل - ایک ہے "تقدیر محض" اور ایک ہے "تجوید عقلی" تقدیر محض یہ ہے کہ کسی امر کو فرض کر لیا جائے خواہ عقل ہی کو جائز رکھے یا نہ۔ اور تجوید عقلی یہ ہے کہ عقل کسی امر کو فرض کر کے اسکو جائز بھی قرار دے۔ اس مقام پر زمین کلی اور جزئی کی تفسیر میں "تجوید عقلی" مراد ہے۔ تقدیر محض مراد نہیں ہے ورنہ تقدیر جزئی ہونے کے باوجود جزئی کی تعریف سے خارج ہو جائیگا اس لئے کہ اگر تقدیر محض مراد لیں تو زید کے "صدق علی کثیرین کو عقل فرض کر سکتی ہے۔ ہاں جب ہم تجوید عقلی مراد لیں تو اب عقل زید کے صدق علی کثیرین کو قرار نہیں دے سکتی لہذا زید جزئی کی تعریف میں داخل رہا۔

خاند کا : کلی و جزئی کی وجہ تسمیہ : حضرت استاذ الاساتذہ علامۃ المسند فرما فرمائے مولانا معین الدین اجمیری قدس سرہ فرماتے ہیں کلی جزئیہ اکثر اوقات جزئی کا جزو واقع ہوتی ہے جیسے انسان زید کا جزو اور حیوان انسان کا جزو۔ تو اس حساب سے جزئی کلی ہوتی اور کلی جزو ہوتی۔ منسوب الی کل کا نام کلی ہوا اور منسوب الی الجزء کا نام جزئی ہوا۔ کیونکہ کسی شئی کی کلیت بلحاظ جزئی کے ہوتی ہے اور جزئییت کلی کے اعتبار سے کہ وہ دونوں امراض فی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی و جزئی میں جو یہ ہے وہ یا نسبت ہے۔ انتہی۔

فصل الکی اقسام احد ہا ما یمتنع وجود افرادہ فی الخارج کالاشئی واللہ ممکن واللہ موجود وثانیہا ما یمکن افرادہ ولم توجد کالغنقاء وجبل من الیاقوت وثالثہا ما یمکن افرادہ ولم توجد من افرادہ الا فرد واحد کالشمس والواجب تعالیٰ ورابعہا ما وجد ت لہ افراد کثیرۃ اما متناہیۃ کالکواکب السیارۃ فانہا سبع شمس والقمر والمریخ والزہرۃ والزحل وعطارد والمشتري او غیر متناہیۃ کافراد الانسان والفرس والغنم والبقر وقد اورد علی تعریف الکی والجزئی سوال تقریرہ ان الصورة الحاصلة من البیضة المعینۃ والشبح المرئی من بعید ومحسوس الطفل فی مبدئ الولادة کلہا جزئیات مع انہ یصدق علیہا تعریف الکی لان فی ہذا الصور فرض صدقہا علی کثیرین غیر متمتع والجواب ان المراد بصدق المفہوم فی تعریف الکی ہوا بصدق علی جمیع الاجتماع وھذا الصور اعنی صورة البیضة المعینۃ وغیرہا انما یصدق علی کثیرین بدلا لامعا فان الوحده ماخوذة فی ہذا الصورة ضرورۃ انہا ماخوذة من مادۃ معینۃ جزئیۃ ولولا فیہا اعتبار التوحد لکانت کلیۃ من غیر لزوم اشکال ہذا۔

تقریر - مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب کلی اور جزئی کی تعریف سے فارغ ہوئے اب کلی کی تقسیم فرماتے ہیں۔ کلی اپنے افراد کے وجود و عدم کے اعتبار سے چھ قسم ہے۔ کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا متمتع ہو گا یا ممکن دیہاں امکان سے مراد امکان عام مقید بجانب الوجود ہے یعنی وہ جس کا عدم ضروری نہ ہو یا یوں کہہ لیں کہ یہاں امکان سے سلب امتناع مراد ہے۔ پس یہ ممکن (واجب اور ممکن خاص و زوال



کوشاں ہوگا اور اس کا متنع کے ساتھ مقابلہ بھی صحیح ہو جائے گا، اگر کئی کے افراد کا خارج میں پایا جانا متنع ہو تو یہ قسم اول ہے جیسے لاشیء ولا ممکن دلا موجود اور اگر کئی کے افراد کا پایا جانا ممکن ہو تو پھر دیکھیں گے کہ وہ خارج میں پائے جاتے ہیں یا کہ نہیں اگر نہیں پائے جاتے تو یہ دوسری قسم ہے جیسے عنقا اور یا قوت کا پہاڑ اور اگر کئی کے افراد پائے جاتے ہیں تو پھر صرف ایک فرد ہی پایا جاتا ہے یا افراد کثیرہ اگر صرف ایک ہی فرد پایا گیا ہے تو پھر دیکھنا چاہیے کہ اس کے ساتھ دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے یا کہ متنع اگر ممکن ہے تو یہ تیسری قسم ہے جیسے شمس اور اگر اس ایک فرد موجود کے ساتھ دوسرے فرد کا پایا جانا متنع ہے تو یہ چہارم ہے جیسے (مفہوم واجب الوجود) اور اگر اس کئی کے افراد کثیرہ پائے جائیں وہ متناہیہ ہوں گے یا غیر متناہیہ اگر متناہیہ ہوں تو یہ قسم پنجم ہے جیسے دلوک کو اکب سبع سیارہ - شمس - قمر - مریخ - زہرہ - زحل - عطارد - مشتری - اور اگر افراد غیر متناہیہ ہوں تو یہ چھٹی قسم ہے جیسے انسان کے افراد اور فرس و غنم و بقیر کے افراد۔

اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول و قد اورد الخ سے ایک سوال ذکر کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ جزئی کی تعریف اپنے لئے جامع نہیں اور کئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ وہ صوریہ بیضیہ معینہ سے حاصل شدہ ہے اور وہ شیخ جوہر سے دیکھا گیا ہے اور ابتداء ولادت میں بچے کے لئے اپنی والدہ کی جو صورت حاصل ہوتی ہے۔ یہ تمام جزئیات ہیں باوجود اس کے ان پر کئی کی تعریف صادق آتی ہے وہ اس طرح کہ جو صورت خیالیہ بیضیہ معینہ سے حاصل شدہ ہے قطع نظر شخص حتیٰ کے وجود متشابهہ (جو جس میں ایک دوسرے سے متماثل نہیں ہیں) میں سے ہر ایک پر صادق آتی ہے بایں طو کہ اس پہلے بیضیہ کو اٹھا کر اس کی جگہ دوسرا بیضیہ رکھ دیا جائے پھر اس کو اٹھا کر اس کی جگہ تیسرا بیضیہ رکھ دیا جائے پھر اس کو اٹھا کر اس کی جگہ چوتھا بیضیہ رکھ دیا جائے بشرطیکہ دیکھنے والے کو اس تبدیلی کا علم نہ ہو تو وہ صوریہ خیالیہ جزئیہ ان کثیرین پر صادق ہے۔ اس طرح وہ شیخ جوہر سے دیکھا گیا ہے جزئی ہونے کے باوجود یہ کثیرین یعنی زید - عمرو - بکر - خالد پر منطبق ہوتی ہے اور اسی طرح ابتداء ولادت میں نوذائیدہ بچے کو اپنی والدہ کی صورت حاصل ہوتی ہے وہ جزئی ہونے کے باوجود کثیرین پر صادق ہے جو صورت بھی اس کو گود میں لے گی وہ بچہ اس کو اپنی والدہ تصور کرے گا لہذا ان تمام صورتوں میں جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہ ہوتی اور کئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوتی۔

الجواب۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول والجواب الخ سے اس سوال کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ کئی کی تعریف میں "صدق مفہوم علی کثیرین" سے مراد صدق مفہوم علی کثیرین علی وجہ الاجتماع ہے اور ان صورتوں میں صدق مفہوم علی کثیرین علی وجہ الاجتماع نہیں بلکہ صدق مفہوم علی کثیرین علی سبیل البدلیہ ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں وحدۃ ماخوذہ ہے کیونکہ یہ تمام صورتیں معینہ

مادوں سے لی گئیں ہیں۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں وحدۃ ماخوذہ ہوگی یا نہیں اگر وحدۃ ماخوذہ ہو جیسا کہ ظاہر ہے کیونکہ یہ تمام صورتیں معینہ مادوں سے لی گئیں ہیں، تو اب بلاشبہ یہ صورت جزئیات ہیں کیونکہ یہاں صدق مفہوم علی وجہ الاجتماع نہیں ہے جو کئی کی تعریف میں معتبر ہے۔ اور اگر وحدۃ ماخوذہ ہو تو بلاشبہ یہ صورت کلیات ہیں۔ خذہذا۔

ابحاث قولہ کاللاشیء الخ ان کلیات فرضیتہ سے مراد یہ ہے کہ ان کا وجود خارج میں ہے اور نہ ذہن میں کیونکہ اگر ذہن یا خارج میں کسی کو فرض کر لیا جائے تو اس پر لاشیء اور لا ممکن اور لا موجود صادق نہیں ہو سکتا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ قولہ کاللعنقا۔ عنقا دو پرندہ ہے جس کی گردن لمبی ہوتی ہے اور اس کے چار پاؤں ہوتے ہیں جس کا ایک پر مشرق نکلتا اور دوسرا مغرب تک ہے۔ خارج میں اس کا وجود ممکن ہے لیکن عند الفلاسفہ خارج میں موجود نہیں ہے۔



فصل - فی النسبة بین الکلیین اعلیٰ ان النسبة بین الکلیین تصور علی  
انحاء اربعة لانک اذا اخذت کلیین فاما ان یصدق کل منهما علی ما  
یصدق علیہ الاخر فاما متساویان کالانسان والناطق لان کل انسان  
ناطق وکل ناطق انسان او یصدق احدهما علی کل ما یصدق علیہ الاخر  
ولا یصدق الاخر علی جمیع افراد احدهما فبینهما عموم وخصوص مطلقا ...  
کالحیوان والانسان فیصدق الحیوان علی کل ما یصدق علیہ الانسان  
ولا یصدق الانسان علی کل ما یصدق علیہ الحیوان بل علی بعضه ولا یصدق  
شیء منهما علی شیء مما یصدق علیہ الاخر فاما متباينان کالانسان والفرس ایصدق  
بعض کل واحد منهما علی بعض ما یصدق علیہ الاخر فبینهما عموم وخصوص  
من وجه کالابیض والحیوان ففی الباطن یصدق کل منهما فی الفیل یصدق  
الحیوان فقط وفی الثلب والعاج یصدق الابيض فقط فهذه الاربع نسب التساوی  
والتباين والعموم والخصوص مطلقا والعموم والخصوص من وجه فاحفظ ذلك

تقریر - مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب کلی وجزئی کی تعریف اور کلی کی تقسیم بحسب الافراد کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب دو  
کلیوں کے درمیان نسبت کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ ہر دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے ایک نسبت کا پایا جانا ضروری  
ہے --- وجہ یہ ہے کہ یا تو دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے گی جیسے انسان اور ناطق کہ ان  
میں سے ہر ایک دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق ہے (جیسے کل انسان ناطق وکل ناطق انسان) تو یہ کلیات متساویان ہیں

اور ان میں نسبت تساوی کی ہے یا ان دو کلیوں میں سے ایک تو دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے گی اور دوسری کلی  
اس پہلی کلی کے تمام افراد پر صادق نہ آئے گی بلکہ صرف اس کے بعض افراد پر صادق آئے گی جیسے حیوان اور انسان اب حیوان  
تو انسان کے تمام افراد پر صادق ہے لیکن انسان حیوان کے تمام افراد پر صادق نہیں ہے بلکہ اس کے بعض افراد پر صادق  
ہے تو یہ دو کلیات اعم و اخص مطلقاً ہیں اور ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے یا ان دو کلیوں میں سے کوئی  
بھی دوسری کلی کے کسی فرد پر بھی صادق نہ آئے گی جیسے انسان اور فرس اب نہ انسان فرس کے کسی فرد پر صادق ہے اور نہ فرس  
انسان کے کسی فرد پر صادق ہے تو یہ دو کلیات متباينان ہیں اور ان کے درمیان نسبت تباين کی ہوئی یا ان دو کلیوں میں  
سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے گی جیسے ابیض اور حیوان اب ابیض حیوان کے بعض افراد پر صادق آتا ہے  
اور حیوان ابیض کے بعض افراد پر صادق آتا ہے۔ بطور میں ابیض اور حیوان دونوں صادق ہیں اور فیل میں صرف حیوان صادق ہے  
اور ہر اور واقعی کے دانت میں صرف ابیض صادق ہے تو یہ دونوں کلیات اعم و اخص من وجہ ہیں اور ان میں نسبت عموم وخصوص  
من وجہ کی ہے۔ پس وہ نسبتیں جو آپس میں جمع نہیں ہو سکتیں وہ چار ہیں۔ تساوی۔ عموم خصوص مطلق۔ تباين۔ عموم خصوص من وجہ  
پس اس کو اچھی طرح حفظ کرو۔

ابحاث قولہ النسبة بین الکلیین - اس مقام پر شمس العلماء حضرت علامہ مولانا عبدالحق الخیر آبادی قدس سرہ نے  
شرح مرقات میں ایک اشکال ذکر کیا ہے اور پھر اس کے دو جواب ارشاد فرماتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کلیات  
میں چار نسبتوں کا اعتبار کیا ہے اور فرمایا ہے "النسبة بین الکلیین" الخ اور جزئیں اور جزئیں وکلی کے درمیان نسبت کا ذکر  
کیوں نہیں کیا؟ جواب اقل - فن منطق میں کلی کی بحث مقصود ہے اگر کہیں جزئی کی بحث ہوتی ہے تو وہ بالقیع (کیونکہ جزئی نہ کاسب  
ہوتی ہے اور نہ مقسب) جواب ثانی - دو جزئی ہوں یا جزئی وکلی ان دونوں صورتوں میں یہ چاروں نسبتیں متصور نہیں ہو  
سکتیں کیونکہ دو جزئیوں میں صرف دو نسبتیں متصور ہو سکتی ہیں۔ تباين جیسے "زید و بکر" کہ ان میں تباين کی نسبت ہے اور تساوی  
جیسے "سید و کریم" کہ ان میں تساوی کی نسبت ہے (اس لئے کہ ان دونوں سے مراد واحد ہے) اور اگر جزئی وکلی ہوں تو ان میں  
بھی صرف دو نسبتیں متصور ہو سکتی ہیں۔ تباين اور عموم وخصوص مطلق۔ اگر یہ جزئی اسی کلی کا فرد ہے تو ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت  
ہوگی جیسے "زید و انسان" میں اور اگر یہ جزئی اس کلی کا فرد نہ ہو تو پھر ان میں تباين کی نسبت ہوگی جیسے زید و فرس میں۔



قوله فاما ان يصدق كل منهما الخ۔ جن دو کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہو ان سے دو قیاسے ہو جیسے  
منقہ ہو سکتے ہیں جیسے انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے تو ان سے یہ دو قیاسے موجد کلیہ منعقد ہوں گے کل انسان ناطق  
کل ناطق انسان۔ اور جن دو کلیوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہو تو ان سے ایک قیاس موجد کلیہ منعقد ہو گا اور دوسرا قیاس موجد  
جزئیہ منعقد ہو سکتا ہے جیسے حیوان اور انسان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے ان سے یہ دو قیاسے منعقد ہوں گے کل انسان  
حیوان۔ و بعض الحيوان ليس بالإنسان موجد کلیہ کا موضوع خاص اور محمول اعم اور سالبہ جزئیہ کا موضوع اعم اور محمول خاص اور جن دو  
کلیوں کے درمیان تبائن کی نسبت ہو ان سے دو قیاسے موجد کلیہ منعقد ہوتے ہیں جیسے انسان و فرس کہ ان میں تبائن کی نسبت ہے  
اور ان سے یہ دو قیاسے سالبہ کلیہ منعقد ہوں گے۔ لاشئ من الانسان لفرس اور لاشئ من الفرس بالإنسان اور جن دو کلیوں کے درمیان  
عموم و خصوص من و ہر کی نسبت ہو ان سے تین قیاسے منعقد ہو سکتے ہیں ایک موجد جزئیہ اور دوسرا کلیہ جزئیہ۔ جیسے ایضاً اور حیوان میں نسبت  
عموم و خصوص من و ہر ہے لہذا ان سے تین قیاسے منعقد ہوں گے۔ بعض الحيوان ایضاً بعض الفرس ایضاً۔ بعض الفرس ایضاً بعض الحيوان  
لیس بحیوان۔ خلاصہ کلام یہ ہو کہ تساوی میں صرف مادہ اجتماع ہوتا ہے اور عموم و خصوص مطلق میں ایک مادہ اجتماع اور ایک مادہ افتراق  
اور تبائن میں صرف مادہ افتراق ہوتا ہے اور عموم و خصوص من و ہر میں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماع اور دو مادے افتراق  
فائدہ۔ جن دو کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہو ان کے نقیضوں کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے جیسے لا انسان ناطق  
ناطق۔ اور جن دو کلیوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہو ان کے نقیضوں کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی  
ہے مگر عینیں کے برعکس یعنی اعم کا نقیض خاص اور اخص کا نقیض اعم ہوتا ہے جیسے لا انسان ولا حیوان اور جن دو کلیوں کے درمیان  
تباہن کی نسبت ہو ان کے نقیضوں کے درمیان تبائن جزئی کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح جن دو کلیوں کے درمیان عموم و خصوص  
من و ہر کی نسبت ہو ان کے نقیضوں کے درمیان بھی تبائن جزئی کی نسبت ہوتی ہے جیسے لا حیوان ولا ایضاً ۱۲۔

فصل وقد يقال للجزئی معنی آخر وهو ما كان اخص تحت الاعم قال انسان  
على هذا التعريف جزئی لدخوله تحت الحيوان وكذا الحيوان لدخوله تحت الجسم  
النائی وكذا الجسم النائی لدخوله تحت الجسم المطلق وكذا  
الجسم المطلق لدخوله تحت الجوهر والنسبة بين الجزئی الحقيقي وبين هذا  
الجزئی المسمى بالجزئی الاضافی عموم وخصوص مطلقاً اجتماعاً في زيد مثلاً  
وصدق الاضافی بدون الحقيقي في الانسان فانه جزئی اضافی وليس بجزئی  
حقیقی لان صدقه على كثيرين غير متمتع۔

تقریر۔ جب لفظ جزئی کے اطلاق کے وقت متبادر جزئی حقیقی ہوتا ہے حالانکہ لفظ جزئی کا ایک اور بھی معنی ہے یعنی "جزئی اضافی"  
و مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اس فصل میں اس دوسرے معنی کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ کبھی جزئی کے ایک اور بھی معنی بیان کئے  
جاتے ہیں۔ کہ جزئی (اضافی) وہ مفہوم ہے جو دوسرے مفہوم سے اخص اور اس کے نیچے داخل ہو تو پہلا مفہوم۔ دوسرے مفہوم کا جزئی  
اضافی ہو گا پس انسان اس تعریف کی بنا پر جزئی (اضافی) ہے اس لئے کہ انسان حیوان سے اخص اور اس کے تحت داخل ہے  
اسی طرح حیوان جزئی (اضافی) ہے کہ یہ جسم نائی سے اخص اور اس کے تحت داخل ہے اور اسی طرح جسم نائی جزئی (اضافی) ہے کہ  
یہ جسم مطلق سے اخص اور اس کے تحت داخل ہے اور اسی طرح جسم مطلق جزئی (اضافی) ہے کہ یہ جوہر سے اخص اور اس کے تحت داخل  
ہے۔ تو انسان یہ حیوان کا جزئی اضافی ہوا اور حیوان جسم نائی کا اور جسم نائی جسم مطلق کا اور جسم مطلق جوہر کا جزئی اضافی ہوا۔ ادب محقق  
رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول والنسبة بين الجزئی الحقيقي والاضافی کے درمیان نسبت بیان فرماتے ہیں کہ جزئی حقیقی  
اور جزئی اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی اخص اور جزئی اضافی اعم ہے یعنی ایک مادہ اجتماعی اور ایک  
مادہ افتراقی ہو گا زید میں دونوں کا اجتماع ہے زید جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی اور انسان میں جزئی اضافی تو ہے لیکن جزئی  
حقیقی صادق نہیں ہے کیونکہ انسان کے صدق علی اکثرین کو عقل جائز قرار دیتی ہے جبکہ جزئی حقیقی میں مفہوم کا صدق علی اکثرین متمنع



ابحاث قولہ عموم وخصوص مطلقاً۔ شمس العلماء حضرت علامہ مولانا عبدالحی خیر آبادی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت اس صورت پر ہے کہ یہ جزئی اضافی جس عام کے نیچے داخل ہے اس عام سے ہوا کرتا ہے۔ جزئی کا ذاتی ہو ورنہ ان میں عموم وخصوص من دہر کی ہوگی ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوں گے۔ مادہ اجتماعی زیر ہے کہ یہ جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی ہے اور ایک مادہ افتراقی انسان ہے کہ یہ جزئی اضافی تو ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں ہے مادہ افتراقی واجب تعالیٰ ہے کہ اس میں صرف جزئی حقیقی صادق ہے عند الفلاسفہ کیونکہ یہ بسیط ہونے کی وجہ سے کلی ذاتی کے تحت داخل نہیں ہے۔

## اعف عنا یا رب الارباب رب زدنی علماً والحقنی بالنصالحین

فصل۔ کلیات خمس الاول وهو کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق  
فی جواب ما هو کالحيوان فانه مقول علی الانسان والفرس والغنم اذا سئل  
عنها بما هي ويقال الانسان والفرس ما هما فالجواب حيوان۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب جزئی وکلی کی تعریف اور کلی کے اقسام باعتبار صدق اور کلی کے اقسام باعتبار تحقیق افراد کے بیان سے خارج ہوئے تو اب کلی کی تقسیم باعتبار اس کے کہ یہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہے یا جزو یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہونے کے اعتبار سے بیان فرماتے ہیں کہ کلی اپنے افراد کی حقیقت کے عین اور جزو حقیقت اور اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہونے کے اعتبار سے پانچ قسم ہے۔ نوع۔ جنس۔ فصل۔ (ان تین کو ذاتیات کہتے ہیں) عرض عام (ان دو کو عرضیات کہتے ہیں) دو جزو حقیقت کا عین کہ کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوگی یا اس کا جزو یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہے تو وہ نوع ہے جیسے انسان (یہ اپنے افراد زید و کبر و خالد و عمرو وغیرہم کی حقیقت یعنی حیوان ناطق کا عین ہے) اور اگر یہ اپنے افراد کی حقیقت کا جزو ہے تو اس حقیقت اور دوسری ماہیت میں تمام مشترک ہے یا نہیں اگر اس حقیقت اور دوسری ماہیت میں تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے جیسے "حیوان" انسان کی نسبت سے اور تمام مشترک اس جزو کو کہتے ہیں جس کے سوا کوئی جزو مشترک و نکل کے بلکہ اس کے علاوہ جو جزو مشترک نکالا جائے اسی میں داخل ہو تو حیوان حقیقت انسان یعنی حیوان ناطق کا جزو ہے اور اس حقیقت اور دوسری ماہیت مثلاً فرس میں تمام مشترک ہے کیونکہ حیوان کے علاوہ کوئی ایسا جزو نہیں ہے جو ان میں مشترک ہو۔ جوہر یا جسم مطلق یا جسم نامی یا احساس یا متحرک بالارادة جو جزو ان میں مشترک ہے وہ حیوان ہی میں داخل ہے اور حیوان ہی کا جزو ہے پس "حیوان" انسان کی جنس ہوا۔ اور اگر یہ اس حقیقت اور دوسری ماہیت میں تمام مشترک نہیں (خواہ مشترک ہی نہ ہو یا مشترک تو ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ تمام مشترک کا جزو ہے) تو وہ فصل ہے جیسے "ناطق" انسان کی نسبت سے اس لئے کہ ناطق انسان کی حقیقت کا جزو ہے اور اس حقیقت اور دوسری ماہیت یعنی فرس میں تمام مشترک نہیں ہے بلکہ حقیقت انسان کے ساتھ خاص ہے پس ناطق یہ انسان کی فصل ہے اسی طرح احساس بھی انسان کی فصل ہے کیونکہ احساس حقیقت انسان کا جزو ہے اس حقیقت اور دوسری ماہیت یعنی فرس میں تمام مشترک نہیں ہے بلکہ تمام مشترک یعنی حیوان کا جزو ہے پس احساس بھی انسان



کی فصل ہوا۔ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ مخصوص ہے تو وہ عام ہے جیسے "ضاحک" انسان کی نسبت سے کیونکہ ضاحک انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور اس کے افراد کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ ضاحک انسان ہی ہوتا ہے غیر انسان ضاحک نہیں ہوتا ہے پس ضاحک انسان کا خاصہ ہوا اگر یہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے تو یہ عرض عام ہے جیسے ماشی انسان کی نسبت سے کیونکہ ماشی انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور انسان کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اور حقیقتوں کے افراد میں بھی پایا جاتا ہے جیسے غنم بقر وغیرہ پس "ماشی" انسان کا عرض عام ہوا۔ اب کلیات خمس کا تفصیلی بیان شروع ہوتا ہے۔

"ومتن" الاول الجنس: جنس وہ کلی ہے جو افراد کثیرہ مختلفہ الحقائق پر ماحو کے جواب میں محمول ہو جیسے حیوان۔ پس جب انسان و فرس اور غنم سے ماحی کے ساتھ سوال کیا جائے تو جواب میں وہی حیوان واقع ہوتا ہے مثلاً گھوڑا انسان و الفرس ماہما۔ پس جواب میں حیوان واقع ہوگا (یعنی وہ امور جن کی حقیقتیں مختلف ہیں جب ان سے بذریعہ ماحی سوال کیا جائے کہ یہ کیا ہیں تو جوابی اس کے جواب میں واقع ہوا جس کو جنس کہتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیں کہ جنس وہ کلی ذاتی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت کا جزو ہو اور تمام مشترک ہو جیسے حیوان)

المحاث۔ قولہ ماہو۔ اس مقام پر ایک ضابطہ، ذہن نشین رکھیں۔ واضح نے ماحو کو تمام ماہیت سے ہوا کے لئے وضع کیا ہے ماحو کے ساتھ سوال میں امر واحد مذکور ہوگا یا امور متعددہ اگر امر واحد ہے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی وہ امر جزئی حقیقی ہے یا کلی اگر جزئی حقیقی ہے تو اب ماحو کے ساتھ سوال اس کی ماہیت مختصہ سے ہوگا تو جواب میں نوع واقع ہوگی جیسے زید ماحو کا جواب انسان ہوگا اور اگر امر کلی ہے تو اب سوال اس کی حقیقت تفصیلیہ سے ہوگا تو جواب مذکور ہوگا جیسے الانسان ماحو کا جواب حیوان ناظر ہوگا اور اگر سوال میں امور متعددہ ہیں تو اس کی پھر دو صورتیں ہوں گی وہ امور متفقہ الحقائق ہوں گے یا مختلفہ الحقائق ہوں گے اگر متفقہ الحقائق ہیں تو اس وقت بھی جواب میں نوع واقع ہوگی جیسے زید و عمرو و احمہم کا جواب انسان ہوگا اگر وہ امور متعددہ مختلفہ الحقائق ہیں تو اس صورت میں سوال تمام ماہیت مشترکہ سے ہوگا اور وہ ذاتی جو حقائق مختلفہ میں تمام مشترک ہے وہ جنس ہے تو پھر جواب میں جنس واقع ہوگی جیسے الانسان و الفرس ماہما کا جواب حیوان ہوگا۔ حاشیہ مرقاة علی المراتب بحوالہ الکافی ۱۲ قولہ کلی مقول الخ ماتن کا قول کلی جنس ہے۔ تمام کلیات کو شامل ہے اور مختلفین بالحقائق سے نوع و خاصہ و فصل و غیرہ خارج ہو گئے اور فی جواب ماحو سے فصل بعید و عرض عام و خاصہ الجنس خارج ہو گئے ۱۲

فصل۔ الثانی النوع وهو کلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماہو وللنوع معنی اخر ویقال له النوع الاضافی وهو ماہیة یقال علیہا وعلی غیرہا الجنس فی جواب ماہو و بین النوع الحقیقی والنوع الاضافی عموم و خصوص من وجہ لتصادقہما علی الانسان وصدق الحقیقی بدون الاضافی فی النقطة وصدق الاضافی بدون الحقیقی فی الحيوان۔

تقریر۔ کلی کی پانچ اقسام میں سے دوسری قسم نوع ہے۔ نوع وہ کلی ہے جو افراد متفقہ الحقائق پر ماحو کے جواب میں محمول ہو جیسے انسان جب زید و عمرو و ذناہر وغیرہم (جو حقیقت کے اعتبار سے متفق ہیں) سے یوں سوال کیا جائے زید و عمرو و ذناہر ماہم تو جواب میں انسان واقع ہوتا ہے کیونکہ انسان ان کی حقیقت کا عین ہے۔ اور اس نوع کو نوع حقیقی کہتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ طرہ فرماتے ہیں کہ نوع کا ایک اور معنی ہے جس کو نوع اضافی کہتے ہیں۔ نوع اضافی اس کلی ذاتی کو کہتے ہیں کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماحو کے جواب میں جنس محمول ہو نوع اضافی وہ ماہیت ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس محمول ہو ماحو کے جواب میں جیسے انسان۔ جب انسان اور فرس کو ملا کر یوں سوال کیا جائے الانسان و الفرس ماہما تو جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے جو کہ جنس ہے لہذا الانسان یہ حیوان کی نوع اضافی ہے اسی طرح انسان کے ساتھ شجر کو ملا کر سوال کیا جائے تو جسم نامی جواب میں واقع ہوگا اور اگر انسان کے ساتھ شجر کو ملا کر ماہما سے سوال کیا جائے تو جواب میں جسم واقع ہوتا ہے اور اسی طرح انسان کے ساتھ نقل کو ملا کر ماہما سے سوال کیا جائے تو جواب میں جوہر واقع ہوگا پس انسان۔ جسم نامی اور جسم اور جوہر میں سے ہر ایک بھی نوع اضافی ہوگا۔ اور حیوان یہ جسم نامی۔ اور جسم اور جوہر میں سے ہر ایک کی نوع اضافی ہے اور جسم نامی۔ یہ جسم اور جوہر میں سے ہر ایک کی نوع اضافی ہے اور جسم، یہ جوہر کی نوع اضافی ہے (مقابل کو اس تقریر سے یہ امر معلوم ہو رہا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول وهو ماہیة الخ میں لفظ ماہیة سے کلی ذاتی مراد ہے لہذا زید (جو کہ شخص ہے) اور رومی (جو کہ صنف ہے یعنی کلی مقید بقید عرضی ہے) نوع اضافی نہیں ہوں گے اگرچہ جب "زید و الفرس ماہما" سے سوال کیا جائے تو جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے اسی طرح جب رومی اور فرس کو ملا



کریوں کہا جائے ”الرومی والفرس ماعصما“ تو جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے) اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول کو دہرایا اور  
الحقیقی والنوع الاضافی عموم وخصوص من وجہ الخ سے نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت بیان فرماتے ہیں۔  
کہ ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے۔ مادہ اجتماعی انسان ہے کہ انسان نوع حقیقی بھی ہے اور نوع اضافی  
بھی اور ایک مادہ افتراق نقطہ ہے کہ یہاں صرف نوع حقیقی صادق ہے اور نوع اضافی صادق نہیں کیونکہ نوع اضافی کے لئے  
یہ ضروری ہے کہ وہ جنس کے تحت مندرج ہو اور نقطہ کے لئے کوئی جنس نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ بسیط ہے اور دوسرا مادہ افتراق  
حیوان ہے کہ یہاں نوع اضافی صادق ہے نوع حقیقی نہیں۔

**ابحاث قولہ ہو کلی مقول** الخ نوع کی تعریف میں لفظ کلی جنس ہے تمام کلیات کو شامل ہے اور ”مقولہ“ کی  
متنفذین یا متعلقین“ یہ فصل اول ہے اس سے جنس اور عرض عام خارج ہو گئے اور ”فی جواب ماہو“ فصل ثانی ہے اس  
سے فصل اور خاصہ خارج ہو گئے کیونکہ یہ ماہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتے بلکہ فصل تو ”ای شی صوفی جوہرہ“ کے جواب میں  
اور خاصہ ای شی فی عرضہ کے جواب میں واقع ہوتے ہیں۔ فائدہ کہ اس نوع کو نوع حقیقی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اپنے افراد کی  
حقیقت ہوتی ہے۔ یا پھر ”النوع“ کے اطلاق کے وقت ہی معنی متبادر ہوتا ہے۔

**قولہ مقول۔ ای محمول۔** اور یہاں جس سے مراد حمل صریحی ہے حمل ضمنی مراد نہیں ہے کیونکہ حمل ضمنی کے ساتھ تو جنس بھی اس  
متفقہ الحقائق پر محمول ہوتی ہے۔ اس مقام پر ایک مشہور سوال ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جنس کو نوع پر مقدم کیوں کیا  
ہے؟ الجواب جنس یہ نوع کا جز ہے اور جزو کل سے مقدم ہوتا ہے۔ اب پھر سوال ہوا کہ فصل بھی تو نوع کا جز ہے لہذا  
کو بھی نوع سے مقدم کرنا چاہیے تھا حالانکہ اس کو نوع سے مؤخر بیان کیا گیا ہے۔ الجواب ”فصل“ یہ نوع کے لئے مقدم  
جنس کے لئے مقسم ہے اور یہ امر نوع پر موقوف ہے اس لئے جب تک نوع کا متصل اور تحقق نہ ہو اس فصل کا مقوم اور مقسم نہ ہوگا  
اور معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے فصل کو نوع سے مؤخر بیان کیا ہے۔ ”الہدیتہ الشاہجانیہ“

**قولہ ماہیتہ۔** ”ماہیتہ“ کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے عل ماہیتہ اُس امر کو کہتے ہیں جو ذہن میں حاصل ہو عل ماہیتہ اُس  
کو کہتے ہیں جس کے ساتھ شی شی ہوتی ہے عل ماہیتہ اُس کلی کو کہتے ہیں جو ماہو کے جواب میں واقع ہو۔ اور اس جگہ یہ آخری مراد  
مراد ہے لہذا نوع اضافی کی تعریف جوئی حقیقی مثل دید مثلاً اور صنف یعنی وہ کلی جو مقید بقید عرضی ہو مثل الرومی پر صادق نہیں آتی

کیونکہ یہ دونوں مقسم سے ہی خارج ہیں اس لئے کہ اول کلی ہی نہیں ہے اور ثانی اگرچہ کلی تو ہے لیکن وہ ماہو کے جواب میں محمول  
نہیں ہوتی۔

**قولہ عموم وخصوص من وجہ۔** نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت مذکورہ یعنی عموم وخصوص من وجہ  
یہ متاخرین کے نزدیک ہے اور متقدمین کے نزدیک تو ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے وہ کہتے ہیں کہ نقطہ (یعنی خط کی طرف  
اور انتہا) یہ بساط خارجہ ہے جسے بساط ذہنیہ سے نہیں ہے (اور جنس یہ اجزاء ذہنیہ سے ہے) ممکن ہے کہ نقطہ جنس کے تحت  
داخل ہو اور اس جنس کی نوع اضافی ہو جائے تو پھر صرف دہی مادے ہوئے ایک مادہ اجتماعی یعنی انسان اور دوسرا افتراق یعنی  
حیوان کہ یہ نوع اضافی تو ہے۔ نوع حقیقی نہیں ہے تو نوع حقیقی انحصار اور نوع اضافی اعم مطلق ہوئی، اور ان کے درمیان نسبت  
عموم وخصوص مطلق کی ہوئی۔ متاخرین کی طرف سے حضرت علامہ مولانا محمد اشرف السیالوی دامت برکاتہم العالیہ اپنے حاشیہ شرح  
تہذیب میں جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نقطہ کے لئے اجزاء مقداریہ نہیں ہیں اور نہ صیولی وصورۃ اور اجزاء خارجہ جتنی کی نفی  
اجزاء ذہنیہ (جنس فصل) کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ صیولی وصورۃ بہ جنس اور فصل کے ساتھ متحد بالذات اور متغایر بالاعتبار  
ہیں پس نقطہ کے ساتھ تمثیل درست اور حق ہے۔

اعف عنا یا رب الارباب  
رَبِّ رَزَقْنِي عِلْمًا وَارْحَمْنِي بِالنَّصَائِحِينَ



فصل فی ترتیب الاجناس الجنس اما سافل وهو ما لا يكون تحتہ جنس و  
 يكون فوقہ جنس بل انما يكون تحتہ النوع كالحيوان فانه تحتہ اللسان وهو نوع  
 وفوقہ الجسم النامي وهو جنس فالحيوان جنس سافل واما متوسط وهو  
 ما يكون تحتہ جنس وفوقہ ايضا جنس كالجسم النامي فان تحتہ الحيوان ولا  
 فوقہ الجسم المطلق واما عال وهو لا يكون فوقہ جنس ويسمى بجنس الاجناس  
 ايضا كالجواهر فانه ليس فوقہ جنس وتحتہ الجسم المطلق والجسم النامي الحيوان

تقریر۔ جب ترتیب اجناس کا بیان نوع کے بیان پر موقوف تھا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ بیان نوع کے بعد اب اس فصل  
 میں ترتیب اجناس کا بیان فرماتے ہیں کہ جنس کے تین درجے ہیں۔ سافل۔ متوسط۔ عالی۔ جنس سافل وہ جنس ہوتی ہے  
 جس کے نیچے جنس نہ ہو اور اُس کے اوپر جنس ہو۔ بلکہ اُس کے نیچے نوع ہو جیسے ”حیوان“ کہ اس کے نیچے جنس نہیں ہے بلکہ  
 نوع ہے یعنی انسان اور اس کے اوپر جنس ہے اور وہ جسم نامی ہے پس ”حیوان“ جنس سافل ہوتی۔ اور جنس متوسط وہ جنس  
 ہوتی ہے کہ جس کے نیچے بھی جنس ہو اور اُس کے اوپر بھی جنس ہو جیسے ”جسم نامی“ کہ اس کے نیچے حیوان ہے اور اس کے اوپر  
 جسم مطلق اسی طرح جسم مطلق بھی جنس متوسط ہے کیونکہ اس کے نیچے جسم نامی ہے اور اس کے اوپر جوہر ہے اور جنس عالی وہ جنس  
 ہوتی ہے کہ اُس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو اور یہ ”جنس الاجناس“ کے اسم سے بھی موسوم ہے جیسے ”جوہر“ کیونکہ اس کے اوپر کوئی جنس  
 نہیں ہے اور اس کے نیچے جسم مطلق بھی ہے اور جسم نامی بھی اور حیوان بھی ہے۔

ابحاث۔ قول فی ترتیب الاجناس۔ اجناس کی ترتیب میں سافل سے عالی کی طرف یعنی خاص سے عام کی  
 طرف ترقی ہوتی ہے پس جو جنس سب سے اوپر ہے یعنی سب سے اعم ہے اُس کو جنس عالی اور جنس الاجناس کہتے ہیں  
 اور وہ جنس جو سب سے نیچے ہے اس کو جنس سافل کہتے ہیں اور حیوان دونوں کے درمیان ہو یعنی بعض سے اخص اور بعض

سے اعم اس کو جنس متوسط کہتے ہیں۔ اور ان کی ترتیب یہ ہے۔ جسم نامی متوسط۔ اس مقام پر یہ سوال ہوتا ہے کہ مصنف  
 رحمۃ اللہ علیہ نے اس فصل میں اجناس کا ذکر فرمایا ہے تو چاہیے تھا کہ تمام اجناس کا ذکر فرماتے۔ حالانکہ ایک جنس مفرد بھی ہے۔ اس  
 کے درمیان میں کیا؟ (جنس مفرد وہ جنس ہوتی ہے کہ نہ اس کے اوپر کوئی جنس ہو اور نہ اس کے نیچے) جیسے ”عقل“ جبکہ جوہر کو اس  
 کا جنس نہ مانا جائے۔

جواب اول۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود یہاں سلسلہ ترتیب کو بیان کرنا ہے اس لئے جنس مفرد کا ذکر نہیں کیا۔  
 جواب ثانی۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جنس مفرد کا وجود ثابت نہیں ہے اس لئے اس جنس مفرد کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اعف عنا یا عفو  
 وارحمنا یا رحیم  
 آمین



فصل الاجناس العالیہ عشرۃ و لیس فی العالم شئی خارجا عن هذا  
الاجناس ویقال لهذا الاجناس العالیۃ المقولات العشر ایضا احد  
الجوهر والباقی المقولات التسع للعرض والجوهر هو الموجود لا فی  
موضوع ای محل بل قائم بنفسه کالاجسام والعرض هو الموضوع ای محل  
والمقولات العرضیۃ هی الکم والکیف والاضافۃ والاین والملک والفعل  
والانفعال والمنی والوضع وتجمعها هذا البیت الفارسی - مردے دراز نیکو دیدم  
بشهر امروزیہ با خواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

تقریب - مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جب جنس عالی کی تعریف بیان فرمائی کہ جنس عالی وہ جنس ہوتی ہے کہ جس کے ایک  
جنس نہ ہو تو اس سے وہم ہوا کہ شاید جنس عالی ایک ہی ہے حالانکہ اجناس عالیہ تو دس ہیں تو اس وہم کا ازالہ فرماتے ہوئے  
یہاں اجناس عالیہ کا بیان فرماتے ہیں کہ اجناس عالیہ دس ہیں۔ اور عالم میں کوئی شئی ان اجناس سے خارج نہیں ہے۔  
اور ان اجناس عالیہ کو مقولات عشرۃ بھی کہا جاتا ہے۔ ان میں کا ایک مقولہ جوہر ہے اور باقی نو مقولے عرض کے ہیں۔ اب  
جوہر اور عرض کی تعریف فرماتے ہیں کہ جوہر وہ ممکن ہے کہ جس کا وجود خارجی کسی موضوع یعنی کسی محل میں نہ ہو بلکہ وہ قابل  
بنفسہ ہو جیسے اجسام مثل شجر و حجر کے اور عرض وہ ممکن ہے کہ جس کا وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں کسی موضوع میں حال ہی  
جیسے سواد و بیاض۔ اور مقولات عرضیۃ یہ ہیں۔ کم۔ کیف۔ اضافت۔ این۔ ملک۔ فعل۔ انفعال۔ مثنیٰ۔ وضع۔ ان تمام مقولات  
کو فارسی زبان کا یہ بیت جامع ہے۔ مردے دراز نیکو دیدم بشهر امروزیہ با خواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز۔ اس بیت  
میں ”مردے“ جوہر ہے اور ”دراز“ کم ہے ”دیدم“ انفعال ہے۔ اور ”نیکو“ کیف ہے اور ”شهر“ این ہے۔ اور ”امروزیہ“  
مثنیٰ ہے اور ”خواستہ“ بمعنی مال و زرہ اضافت ہے اور ”نشستہ“ وضع ہے اور ”کرد“ فعل ہے اور ”فیروزہ“ جس کا بھی

کامیاب ہے یہ ملک ہے۔ تو اس بیت میں تمام مقولات کی مثالیں موجود ہیں۔ اس شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ کہ میں نے ایک لمبا  
بلک مردانہ شہر میں دیکھا اپنی مطلوبہ چیز کے ساتھ بیٹھا ہوا اپنے کام سے کامیاب۔

ابحاث۔ قولہ الاجناس العالیۃ۔ اس مقام پر یہ سوال ہوتا ہے کہ مقولات عشر کی بحث فی منطق کے مباحث  
سے نہیں ہے بلکہ یہ تو ”حکمت“ کے مباحث سے ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی بحث کیوں کی ہے ؟  
الجواب۔ اس سوال کا ایک جواب تو وہی ہے جس کو ہم ربط تقریر میں ذکر کر چکے ہیں اور دوسرا جواب یہ ہے کہ قدما منطقہ اس  
بحث کو اوائل کتب منطق میں ذکر کرتے ہیں تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اُن کی اتباع کرتے ہوئے اس بحث کو ذکر کیا ہے۔  
اور اس سوال کا تیسرا جواب یہ ہے کہ متعلم کو مقولات عشر کے علم سے تمامی امور کا احاطہ تامہ حاصل ہو جاتا ہے اور قواعد کی  
وضاحت کے لئے امثلہ کو وارد کرنے پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے تو اس بنا پر یہاں ان مقولات عشر کی بحث ذکر کی ہے  
تو لا فی موضوع ای محل الخ۔ محل دو قسم ہے۔ موضوع وہ محل ہو کہ جو بذاتہ حال مستغنی ہو یعنی جس کا وجود  
حال کے وجود کے بغیر ممکن ہو جیسے جسم کیونکہ یہ بحسب ذاتہ اُن اعراض کی طرف محتاج نہیں ہے جو اعراض اس جسم کے ساتھ قائم ہیں  
مثلاً جسم بیاض و سواد کا موضوع ہے۔ اور مادہ وہ محل ہوتا ہے جو بنفس الذات حال کی طرف محتاج ہو یعنی جس کا وجود حال کے وجود  
کے بغیر ممکن نہ ہو جیسے حیوان کیونکہ یہ صورت جسمیہ (جو کہ اس کے ساتھ قائم ہے) کی طرف محتاج ہے لہذا حیوانی صورت جسمیہ کا مادہ  
ہے۔ پس محل اور موضوع میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔ محل عام ہے اور موضوع خاص یعنی ہر موضوع محل ضرور ہوتا ہے لیکن  
ضروری نہیں ہے کہ ہر محل موضوع ہو کیونکہ بعض محل موضوع نہیں جیسے صورت جسمیہ کے لئے حیوانی محل تو ہے لیکن موضوع نہیں پس  
مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ”لا فی موضوع ای محل“ یہ تعریف بالاعمال ہے۔

قولہ وھی الکم الخ کہ وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم قبول کرے (یعنی عقل تقسیم کو جائز قرار دے) پھر کم دو قسم ہے کم متصل و کم منفصل  
کم متصل وہ کم ہے جس کے اجزائے مفروضہ کے درمیان حد مشترک ہو جیسے خط۔ سطح۔ جسم تعلیمی۔ زمانہ۔ اور کم منفصل وہ کم ہے جس  
کے اجزائے مفروضہ میں حد مشترک نہ ہو جیسے اعداد یعنی پانچ۔ سات۔ آٹھ۔ وغیرہ۔ پھر کم متصل دو قسم ہے۔ قادر الذات۔ غیر  
قادر الذات۔ کم متصل قادر الذات وہ کم ہے جس کے اجزاء مجتمع فی الوجود ہو سکیں جیسے جسم اور غیر قادر الذات وہ کم متصل ہے  
جس کے اجزاء مجتمع فی الوجود نہ ہو سکیں جیسے زمانہ۔ کیف وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم قبول نہ کرے نہ اس کے معنی کا تعقل غیر



پر موقوف ہو جیسے سواد و بیاض۔ این شی کی وہ حالت ہے جو کسی مکان میں ہونے کے سبب اس شی کو عارض ہو۔ ان دو چیزوں کی نسبت ہے کہ ہر ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو جیسے آب و این کی نسبت۔ بلکہ شی کی وہ حالت ہوتی ہے جو محاط ہونے کے سبب شی کو عارض ہو اور اس کے مکان بدلنے سے محیط کا مکان بدل جائے جیسے وہ جو آدمی کو قیض پہننے سے عارض ہوتی ہے۔ فعل شی کی وہ حالت ہے جو غیر میں اثر کرنے سے اس شی کو عارض ہوتی ہے جیسے وہ حالت جو آدھ کش کو لکڑی چیرنے کے وقت عارض ہوتی ہے۔ انفعال شی کی وہ حالت ہوتی ہے جو غیر کا اثر قبول کرنے کے وقت متاثر ہونے کی وجہ سے اس شی کو عارض ہو جیسے لکڑی کی وہ حالت جو اس کو چیرنے کے وقت عارض ہوتی ہے۔ مٹی شی کی وہ حالت ہے جو مٹی کو کسی زمانہ میں ہونے کے سبب عارض ہو۔ وضع وضع شی کی وہ حالت ہے جو شی کے اجزاء کو غیر سے اور بعض اجزاء کو بعض اجزاء سے نسبت ہونے کے سبب اس شی کو عارض ہو جیسے قائم کی وہ حالت جو کھڑے ہونے سے اس کو عارض ہوتا ہے۔ اور مقولات عشر کو بہ بیت بطریقہ احسن جامع ہے۔ ہر دورت بے عاشق دل شکستہ سید کر وہ ہمارے بچے نشست

اس میں ”دورت“ مٹی ہے اور ”بے“ کم ہے اور ”عاشق“ اضافت اور ”دل“ جو ہر ہے اور ”شکستہ“ انفعال اور ”سید“ کیف ہے اور ”کر وہ“ فعل اور ”ہمارے“ ملک ہے اور ”کنجے“ این اور ”نشستہ“ وضع ہے۔ اور عربی زبان میں بھی بعض کا شعر مقولات عشر کو جامع ہے۔ کم قد تکرر قلب صلیک الفاء اولیٰ بزاویہ و سو و ثوبہ۔ اس میں ”کم“ کم اور ”تکرر“ انفعال ہے ”قلب“ جو ہر اور ”صلیک“ اضافت ہے اور ”افاء“ مٹی اور اولیٰ وضع ہے اور ”زاویہ“ این اور ”سو و ثوبہ“ فعل ہے اور بسبب ماخذ کے کیف اور ”ثوب“ ملک ہے (اور ملک کو ہرہ بھی کہا جاتا ہے)

قرہ کیف۔ کیف چار قسم ہے۔ کیفیات محسوسہ۔ کیفیات نفسانیہ۔ کیفیات مختصہ کمیات۔ کیفیات استعدادیہ۔ اور کیفیات محسوسہ اگر داسنہ ہوں جیسے سونے کی زردی اور شہد کی مٹھاس تو ان کا نام انفعالیات ہے اور اگر یہ کیفیات راسخ نہ ہوں جیسے شرمندہ کی سرخی اور ہشت زدہ کی زردی تو ان کا نام لا انفعالیات ہے۔ اور لا انفعالیات کی پانچ انواع ہیں۔ معلولات۔ مبصرات۔ مسرعات۔ مذقات۔ مشومات۔ اور کیفیات نفسانیہ (جو کہ نفوس حیوانیہ کے ساتھ مختص ہوں) اگر یہ راسخ ہوں تو ان کا نام ملکہ ہے ورنہ حال اور ان کی انواع یہ ہیں۔ حیات۔ علم۔ قدرت۔ امداد۔ اور کیفیات مختصہ کمیات یا تو صرف تنہا کم ہوں کو عارض ہوں گی جیسے زوہیت و ذریت جو عدد کو عارض ہیں یا صرف تنہا کم متقل کو عارض ہوں گی جیسے تثلیث و مثلث کو اور قیض کو عارض ہوتی ہے یا یہ کم متقل کو غیر کے ساتھ عارض ہوں گی جیسے زاویہ اور حلقہ اور کیفیات استعدادیہ اگر قبول ہے تو ان کو ضعف

کتے ہیں اور اگر یہ دفع اور لا قبول ہے تو ان کو قوت اور لا ضعف کہتے ہیں۔

ذرا ملک۔ اس کو ہرہ بھی کہتے ہیں اور یہ دو قسم ہے۔ طبعی جیسے اناب ہرہ کے لئے اور غیر طبعی جیسے قیض اور عارض مرد کے لئے۔ ذرا مٹی۔ مٹی دو قسم ہے حقیقی اور غیر حقیقی۔ مٹی حقیقی وہ شی کا ایسے زمانہ میں ہونا جو اس شی سے زائد نہ ہو جیسے صوم بخشبہ، اور غیر حقیقی وہ ہے جو اس طرح نہ ہو جیسے دخول فی الشہر والسنتہ۔ اسی طرح این بھی دو قسم ہے۔ حقیقی و غیر حقیقی۔ این حقیقی یہ ہے کہ شی کا ایسے مکان میں ہونا جو اس کے ساتھ خاص ہو کہ اس کے غیر کی اس مکان میں گنجائش نہ ہو یعنی حادی کی سطح باطن جو عارض برعوی کی سطح ظاہر کو اور این غیر حقیقی وہ ہے جو ایسے نہ ہو جیسے زید فی الدار۔ تنبہ۔ مٹی حقیقی میں دیگر کثیر امور کی شرکت ہو سکتی ہے جیسے روزہ کے ساتھ نماز۔ زکوٰۃ وغیرہ بخلاف این حقیقی کے کہ اس میں کسی اور کی شرکت نہیں ہو سکتی۔



**فصل - فی ترتیب الانواع اعلم ان الانواع قد تترتب متنازلة فالنوع قد يكون تحت نوع ولا يكون فوقه نوع فهو النوع العالی وقد يكون تحت نوع وفوق نوع وهو النوع المتوسط وقد لا يكون تحت نوع ويكون فوقه نوع وهو النوع السافل ويقال له نوع الانواع ايضا**

**تقریر -** جب سلسلہ انواع ”نفس ترتیب“ میں سلسلہ اجناس کے شریک تھا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ترتیب اجناس کے سلسلہ کے بعد اب ترتیب انواع کے سلسلہ کا بیان فرماتے ہوئے فرمایا ہے۔ کہ یہ فصل ترتیب انواع میں ہے۔ یہاں خوب یاد رکھیں کہ انواع کی ترتیب کا سلسلہ اوپر سے نیچے کی طرف آتا ہے۔ پس وہ نوع جس کے نیچے تو نوع ہوا اور اس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو تو وہ نوع عالی ہے (جیسے جسم مطلق کیونکہ اس کے نیچے جسم نامی ہے اور وہ نوع ہے لیکن اس کے اوپر کوئی نوع نہیں ہے بلکہ جنس ہے اور وہ جوہر ہے) اور کبھی اس کے نیچے بھی نوع ہوتی ہے اور اوپر بھی نوع ہوتی ہے تو وہ نوع متوسط ہے (جیسے جسم نامی کیونکہ اس کے نیچے حیوان ہے اور وہ نوع ہے اور اس کے اوپر جسم مطلق ہے اور وہ بھی نوع ہے) اور کبھی اس کے اوپر تو نوع ہوتی ہے لیکن اس کے نیچے کوئی نوع نہیں ہوتی اور اس کو نوع سافل کہتے ہیں اور اس کو نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے۔ (جیسے انسان کہ اس کے اوپر تو انواع ہیں حیوان جسم نامی جسم مطلق لیکن اس کے نیچے کوئی نوع نہیں بلکہ اس کے نیچے صرف حیوان ہیں جیسے زید۔ عمرو۔ بکر۔ خالد وغیرہم۔ ترتیب انواع اس طرح ہے۔ جسم مطلق عالی جسم نامی متوسط حیوان متوسط انسان سافل و نوع الانواع

**احکامات تو لاقد تترتب متنازلة الخ** سوال ترتیب انواع کا سلسلہ اوپر سے شروع کیا گیا ہے جبکہ ترتیب اجناس کا سلسلہ نیچے سے شروع ہوتا ہے؟ نیز جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں اور نوع عالی کو نوع الانواع کہتے ہیں بلکہ نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں؟

**الجواب -** ”نوع“ اپنے مافوق کی نسبت سے ہوتی ہے۔ یعنی نوع سے خصوص کا اظہار ہوتا ہے جیسے زید و عمرو

اس میں خصوص زیادہ ہوتا جائے گا لہذا جو نوع سب انواع سے نیچے ہوگی وہی نوع الانواع ہوگی اور اسی وجہ سے سلسلہ ترتیب انواع کو اوپر سے شروع کیا گیا ہے۔ بخلاف اجناس کے کیونکہ کسی شے کا جنس ہونا اپنے ماتحت کی نسبت سے ہوتا ہے یعنی جنس سے عموم کا اظہار ہوتا ہے جیسے جیسے صعود ہوتا جائے گا عموم زیادہ ہوتا جائے گا تو جو جنس سب سے اوپر ہوئی وہ جنس الاجناس ہوگی کیونکہ اس میں سب سے زیادہ عموم ہوتا ہے اور اسی وجہ سے سلسلہ ترتیب اجناس کو نیچے سے اوپر کی طرف شروع کیا گیا ہے۔

**سوال -** مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے نوع مفرد کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ (نوع مفرد وہ نوع ہوتی ہے کہ اس کے اوپر کوئی نوع ہوا اور نہ اس کے نیچے کوئی نوع ہو جیسے عقل جبکہ اس کے لئے جوہر کو جنس مانا جائے اور عقول عشرہ کو جوہر ہم حقیقت میں متفق ہیں اس کے اشخاص قرار دیا جائے)

**الجواب -** یہاں ان انواع کا بیان کرنا مقصود ہے جو با ترتیب ہیں اور نوع مفرد سلسلہ ترتیب میں واقع نہیں ہوتی اور دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نوع مفرد کا وجود یقینی نہیں ہے۔

**تنبیہ -** اس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ یہاں انواع سے انواع اضافیہ مراد ہیں کیونکہ نوع حقیقی میں ترتیب محال ہے اس لئے کہ جس نوع حقیقی پر کسی دوسری نوع حقیقی کو رکھا جائے تو اوپر والی نوع حقیقی کا جنس ہونا لازم آئے گا اور نوع حقیقی کا جنس ہونا محال ہے لہذا وہ نوع حقیقی نہ رہی۔



**فصل الثالث الفصل وهو کلی مقول علی الشئی فی جواب ای شئی هونی**  
 ذاته کما اذا سئل الانسان بای شئی هونی ذاته فیجاب بانہ ناطق وهو  
 قسمان قریب وبعید فالقریب هو المیز عن المشاركات فی الجنس القریب  
 والبعید هو المیز عن المشاركات فی الجنس البعید فالاول کالناطق  
 للانسان والثانی کالحساس له وللفصل نسبة الی النوع فیسی مقوما  
 لدخوله فی قوام النوع وحقیقته ونسبة الی الجنس فیسی مقسما لانه  
 یقسم الجنس ویحصل قسماله کالناطق فهو مقوم للانسان لان الانسان  
 هو الحيوان الناطق ومقسم للحيوان لان بالناطق حصل للحيوان قسما  
 احد هما الحيوان الناطق والاخر الحيوان الغير الناطق۔

**تقریر۔** کلی کی پانچ اقسام میں سے تیسری قسم فصل ہے۔ فصل وہ کلی ہے جو شئی (نوع) پر ای شئی هونی ذاتہ کے جواب  
 میں محمول ہو جیسے انسان کے بارے میں جب اسی طرح سوال کیا جائے کہ الانسان ای شئی هونی ذاتہ تو جواب حیوان  
 واقع ہوگا (تو ناطق انسان کی فصل ہے) اور فصل دو قسم ہے۔ قریب۔ بعید۔ پس فصل قریب وہ فصل ہے جو نوع کو اس کے  
 مشارکات فی الجنس القریب سے تمیز دے جیسے ”ناطق“ انسان کی نسبت سے کیونکہ ”ناطق“ انسان کو فرس و بقر وغیر  
 وغیرہ (جو کہ انسان کے ساتھ حیوان میں شریک ہیں) سے تمیز دیتا ہے لہذا ناطق فصل قریب ہے اور فصل بعید وہ فصل  
 ہے جو نوع کو اس کے مشارکات فی الجنس البعید سے تمیز دے جیسے ”حساس“ انسان کی نسبت سے کیونکہ ”حساس“  
 انسان کو نباتات (جو کہ انسان کے ساتھ جسم نامی میں شریک ہیں) سے تمیز دیتا ہے لہذا ”حساس“ انسان کی فصل

بعید ہے۔ فصل کے لئے ایک نسبت نوع کی طرف ہے اور ایک نسبت جنس کی طرف ہے۔ فصل کو نوع کے اعتبار سے  
 مقوم کہتے ہیں اور مقوم شئی کا وہ ہوتا ہے جو شئی کی حقیقت میں داخل ہو اور اس کا جزو ہو اور فصل بھی نوع کی حقیقت میں داخل  
 ہوتی ہے اور اس کا جزو ہوتی ہے لہذا ”فصل“ نوع کا مقوم ہوگی جیسے ”ناطق“ انسان کے لئے مقوم ہے۔ اور فصل کو  
 جنس کے اعتبار سے مقسم کہتے ہیں اور مقسم شئی کا وہ ہوتا ہے جو شئی کی تقسیم کو دے اور فصل بھی جنس کی تقسیم کر دیتی ہے لہذا  
 ”فصل“ جنس کے لئے مقسم ہے جیسے ”ناطق“ حیوان کے لئے مقسم ہے کیونکہ جب حیوان کے ساتھ ”ناطق“ کا وجود و عدم  
 اعتبار کریں تو حیوان کو حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف تقسیم کر دیتا ہے۔

**ابحاث۔** قولہ وهو کلی مقول۔ فصل کی تعریف میں لفظ ”کلی“ جنس ہے کلیات خمس اور حد کو شامل ہے۔ اور  
 ”مقول علی الشئی فی جواب ای شئی هونی“ یہ فصل اول ہے اس سے حد و نوع و جنس خارج ہو گئیں کیونکہ یہ ماہو کے  
 بواب میں واقع ہوتی ہیں۔ اور عرض عام بھی خارج ہو گیا کیونکہ یہ کسی کے جواب میں بھی واقع نہیں ہوتا اور ”فی ذاته“ یہ فصل ثانی  
 ہے اس سے خاصہ خارج ہو گیا کیونکہ یہ ای شئی هونی عرضہ کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔

قولہ کما اذا سئل الانسان ای شئی الخ اس بات کو یاد رکھیں کہ وہ امر جو ای شئی سے پہلے مذکور ہوتا ہے  
 وہ مسئلہ عند ہوتا ہے اور جو لفظ ”شئی“ ”ای“ کا مضاف الیہ ہوتا ہے اس سے مراد جنس ہوتی ہے مثلاً جب ہم نے الانسان ای  
 شئی هونی ذاتہ کہا۔ تو اس میں ”الانسان“ مسئلہ عند ہے اور ای کا مضاف الیہ یعنی لفظ شئی سے مراد جنس ہے تو اس سوال سے  
 مقصود یہ ہے کہ انسان کو کونسا حیوان ہے یا کونسا جسم ہے۔ اور وہ کونسی ذاتی ہے جو اس کو مشارکات فی الجنس سے تمیز دے۔ تو  
 اب جواب الناطق یا الحساس واقع ہوگا۔

**قر قریب وبعید۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فصل کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں ۱۔ فصل قریب ۲۔ فصل بعید لیکن  
 جنس کی دو قسموں ۱۔ جنس قریب ۲۔ جنس بعید کا ذکر نہیں فرمایا۔ لطف یہ ہے کہ فصل قریب و فصل بعید کی تعریف میں جنس کی  
 دونوں قسموں (قریب و بعید) کو لے لیا ہے۔ تو یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جنس قریب و بعید کی تعریف بھی بیان ہو  
 جائے تو آپ حضرت بحر العلوم علامہ مفتی سید محمد افضل حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اپنے الفاظ میں سنیں۔ وہ فرماتے  
 ہیں جنس قریب۔ کسی ماہیت کی جنس قریب وہ جنس ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اس ماہیت کو



ظاہر کردیہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں ہمیشہ وہی جنس واقع ہو جیسے شجر کے لئے جسم نامی اور حجر کے لئے جسم مطلق ہے۔ جنس بعید کسی ماہیت کی جنس بعید وہ جنس ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ظاہر کردیہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں کبھی وہ جنس واقع ہو کبھی دوسری جنس جیسے شجر کے لئے جسم مطلق اور حجر کے لئے جسم مطلق ہے۔ انتہی۔ اور انسانی کے لئے حیوان جنس قریب ہے اور جسم نامی۔ جسم مطلق۔ جوہر۔ یہ تینوں اجزاء ہیں۔ ان میں جسم نامی بعید بیک مرتبہ ہے اور جسم مطلق بعید دوسرے مرتبہ اور جوہر بعید سہ مرتبہ۔ یعنی جواب کی تعداد سے ایک مرتبہ کم جنس کے بعد کا مرتبہ ہوگا۔ اگر جواب دو ہیں تو بعد ایک مرتبہ اور اگر جواب تین ہیں تو بعد دو مرتبہ اور اگر جواب چار ہیں تو بعد تین مرتبہ کا ہوگا۔

فصل۔ کل مقوم للعالی مقوم للسافل كالقابل للابعد فانه مقوم للجسم وهو مقوم للجسم النامي والحیوان والانسان والنامی فانه كما انه مقوم للجسم النامي مقوم للحیوان ومقوم للانسان ایضا والاحساس والمتحرك بالاسراده فانهما كما انهما مقومان للحیوان كذلك مقومان للانسان وليس كل مقوم للسافل مقوم للعالی فان الناطق مقوم للانسان وليس مقوما للحیوان۔

تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جب مقوم و مقسم کا اجمالاً بیان فرمایا تو اب ان کا تفصیلاً بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر فصل جو نوع عالی کی مقوم ہو وہ نوع سافل کی بھی مقوم ہوتی ہے۔ جیسے قابل البعد و تلافی (یعنی قابل طول۔ عرض۔ عمق) جسم مطلق کے لئے مقوم ہے اور یہ جسم نامی اور حیوان اور انسان کے لئے بھی مقوم ہے۔ اور جیسے ”نامی“ کہ یہ جس طرح جسم نامی کا مقوم ہے یہ حیوان کا اور انسان کا بھی مقوم ہے اور جس طرح احساس اور متحرک بالاسراده ہے یہ دونوں جس طرح حیوان کے لئے مقوم ہیں اس طرح یہ دونوں انسان کے بھی مقوم ہیں۔ اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جو نوع سافل کا مقوم ہو وہ نوع عالی کا بھی مقوم ہو۔ یعنی نوع سافل کا مقوم کبھی نوع عالی کا مقوم ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ پس بیشک ”ناطق“ یہ انسان کا تو مقوم ہے لیکن حیوان کا مقوم نہیں ہے بلکہ اس کا مقسم ہے۔ اور احساس جو انسان کا مقوم ہے یہ حیوان کا بھی مقوم ہے۔

ابکاٹ۔ قولہ کل مقوم للعالی مقوم للسافل الخ اس فصل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو دعوے کئے ہیں۔ ایک کل مقوم للعالی مقوم للسافل۔ یہ موجب کلیہ ہے (یعنی ہر فصل جو نوع عالی کی مقوم ہو وہ نوع سافل کی بھی مقوم ہوتی ہے) اور دوسرا دعویٰ اپنے قول: وليس كل مقوم للسافل مقوم للعالی سے جو کہ سالبہ جزئیہ ہے (کیونکہ ”لیس کل“ یہ سالبہ جزئیہ کا سور ہے) یعنی یہ ضروری نہیں کہ جو ”نوع سافل“ کا مقوم ہو وہ نوع عالی کا بھی مقوم ہو۔ کبھی نوع سافل کا مقوم نوع عالی کا مقوم نہیں ہوتا جیسے ”ناطق“ یہ انسان کا تو مقوم ہے اور حیوان کا مقوم نہیں ہے اور کبھی نوع



سافل کا مقوم نوع عالی کا مقوم ہوتا ہے۔ جیسے ”حساس“ یہ انسان کا مقوم ہے اور حیوان کا بھی مقوم ہے پہلے دعویٰ دہا  
دلیل یہ ہے کہ نوع عالی کا مقوم نوع عالی کا جزم ہوتا ہے اور عالی یہ سافل کی جزم ہے اور جزم کی جزم جزم ہوتی ہے پس نوع عالی  
کا مقوم نوع سافل کا مقوم ہوا جیسے قابل البعاد ثلاثہ۔ یہ جسم کی جزم ہے اور جسم انسان کی جزم ہے پس قابل البعاد ثلاثہ  
کی جزم ہوئی۔ اور دوسرے دعویٰ پر دلیل یہ ہے کہ یہ امر مسلم ہے کہ عالی کے تمام مقومات سافل کے مقومات ہوتے ہیں اور  
اگر سافل کے تمام مقومات عالی کے مقومات ہو جائیں تو پھر عالی اور سافل میں کوئی فرق نہ رہے گا بلکہ یہ دونوں باہمیہ کے  
اعتبار سے متحد ہو گئے۔ ہاں بعض مقوم سافل کے مقوم عالی کے ہو سکتے ہیں جیسے ”حساس“ یہ انسان کا مقوم ہے اندر جان کا  
بھی مقوم ہے۔ فائدہ کا ”قابل البعاد ثلاثہ“ یہ جسم مطلق کی فصل مقوم ہے اور ”النامی“ یہ جسم نامی کی فصل مقوم ہے اور  
اور متحرک بالارادہ“ یہ حیوان کی فصل مقوم ہے اور ”ناطق“ یہ انسان کی فصل مقوم ہے۔ فاحفظہ فانہ یلفحک۔

فصل کل فصل مقسم للسافل مقسم للعالی فان الناطق کما یقسم الحيوان الى الناطق  
وغير الناطق كذلك یقسم الجسم المطلق اليهما وليس کل مقسم للعالی  
مقما للسافل فان الحساس مثلاً یقسم الجسم النامی الى الجسم النامی  
الحساس والی الجسم النامی الغير الحساس وليس یقسم الحيوان اليهما  
فان کل حيوان حساس ولا یوجد حيوان غیر حساس۔

تقریر۔ ہر فصل جو سافل کے لئے مقسم ہو وہ عالی کے لئے بھی مقسم ہوتی ہے جیسے ”ناطق“ یہ حیوان کی تقسیم کرتا ہے ناطق  
اور غیر ناطق کی طرف ایسے جسم مطلق کی بھی تقسیم کرتا ہے ناطق اور غیر ناطق کی طرف اور یہ ضروری نہیں ہے جو مقسم عالی ہو وہ  
نقسم سافل بھی ہو جیسے ”حساس“ مثلاً یہ جسم نامی کی تقسیم کرتا ہے جسم نامی حساس اور جسم نامی غیر حساس کی طرف لیکن یہ حیوان  
کی تقسیم حیوان حساس اور حیوان غیر حساس کی طرف نہیں کرتا کیونکہ ہر حیوان حساس ہوتا ہے کوئی حیوان غیر حساس نہیں ہوتا۔

ابکاٹ۔ قرآن کل فصل مقسم للسافل مقسم للعالی الخ۔ اس فصل میں بھی مصنف رحمۃ اللہ علیہ  
نے دو دعویٰ کئے ہیں۔ پہلا دعویٰ یہ ہے کہ کل فصل مقسم للسافل مقسم للعالی۔ کہ ہر فصل جو سافل کی مقسم ہو وہ عالی کی مقسم  
ہوگی۔ یہ قضیہ موجب کلیتہ ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ عالی یہ سافل کی جزم ہے جب فصل سے جنس سافل کی تقسیم ہوئی تو اس جنس سافل کے ضمن  
میں جنس عالی کی بھی تقسیم ہو گئی مثلاً جسم مطلق یہ حیوان کا جزم ہے جب حیوان کی تقسیم ”ناطق“ سے ہوئی تو اس کے ضمن میں جسم مطلق کی بھی تقسیم ہو  
گئی جسم مطلق ناطق اور جسم مطلق غیر ناطق کی طرف اور دوسرا دعویٰ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول ”ولیس کل مقسم للعالی مقسم للسافل“ سے فرمایا  
ہے یہ قضیہ سلبیہ ہے۔ یعنی بعض مقسم للعالی مقسم للسافل نہیں ہوتا جیسے حساس یہ جسم نامی کا مقسم ہے اور اسکی دو ضمنوں کی طرف تقسیم کرتا ہے  
جسم نامی حساس و جسم نامی غیر حساس لیکن یہ حیوان کا مقسم نہیں ہے کیونکہ حیوان حساس ہی ہوتا ہے حیوان غیر حساس نہیں ہوتا۔ ہاں  
بعض مقسم عالی کا مقسم سافل کا ہوتا ہے جیسے ناطق یہ جسم نامی کا مقسم ہے اس سے یہ دو اقسام پیدا ہوتے ہیں جسم نامی ناطق اور جسم نامی غیر ناطق  
اور یہ (ناطق) حیوان کا بھی مقسم ہے اس سے حیوان کے بھی دو اقسام پیدا ہوتے ہیں حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق۔



**فصل - الکی الرابع الخاصة وهو کلی خارج عن حقيقة الافراد محمول علی افراد**  
واقعة تحت حقيقة واحدة فقط كالصالح للانسان والكاتب له

**تقریر -** کلی کی قسم چارم خاصہ ہے۔ خاصہ وہ کلی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو۔ اور ان افراد پر محمول ہو جو ہر ایک حقیقت کے تحت ہوں (یعنی خاصہ وہ کلی عرضی ہے جو فقط ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہو) جیسے صالح انسان کا خاصہ ہے (کیونکہ یہ ایک کلی ہے جو انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور صرف حقیقت انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے)۔  
کاتب بھی انسان کا خاصہ ہے (کیونکہ یہ بھی حقیقت انسان سے خارج ہے اور صرف حقیقت انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے)۔

**ابحاث - قول الکی الرابع الخاصة -** سوال خاصہ کو جنس و نوع و فصل سے مؤخر اور عرض عام سے مؤخر کیا بیان کیا ہے؟ الجواب - چونکہ جنس و فصل ماہیت کی جزیی ہوتی ہیں اور نوع عین ماہیت ہوتی ہے۔ لہذا ان کا مرتبہ ماہیت میں شئی سے انفاک مختلف ہے بخلاف موارد کے (اگرچہ وہ لازمہ ہی ہوں) ان کا مرتبہ ماہیت میں شئی سے انفاک مختلف ہوتا اور خاصہ چونکہ عرضی ہے اسلئے اسکو جنس و فصل نوع سے مؤخر بیان فرمایا باقی عرض عام سے مقدم اسلئے کیا ہے کہ خاصہ کو عرضی مگر نہ تعریف میں واقع ہوتا ہے بخلاف عرض عام کے وہ اس حیثیت سے کہ عرض عام ہے تعریف میں واقع نہیں ہوتا۔ فالحکمہ - وہ خاصہ جو حقیقت نوعیہ کے افراد پر محمول ہو وہ خاصہ النوع ہوگا جیسے صالح خاصہ النوع ہے۔ اس لئے کہ یہ صرف انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے۔ اور وہ خاصہ جو حقیقت جنسیہ کے افراد پر محمول ہو وہ خاصہ الجنس ہوتا ہے جیسے ماشی یہ صرف حیوان کے افراد پر محمول ہوتا ہے لہذا ماشی خاصہ الجنس ہوا۔ پھر خاصہ دو قسم ہے۔ خاصہ شاملہ اور خاصہ غیر شاملہ خاصہ شاملہ ہوتا ہے جو ایک حقیقت کے تمام افراد پر محمول ہو جیسے کاتب بالقوة انسان کیلئے خاصہ شاملہ ہے۔ اور خاصہ غیر شاملہ ہوتا ہے جو ایک حقیقت کے تمام افراد پر محمول ہو جیسے کاتب بالفعل انسان کیلئے۔ اور یہاں اس امر کو بھی ذہن میں رکھیں کہ خاصہ کی دو اقسام ہیں۔ خاصہ حقیقتہ اور خاصہ اضافیہ۔ خاصہ حقیقتہ وہ ہوتا ہے جو شئی کے ساتھ خاص ہو اور اس کے غیر میں نہ پایا جائے جیسے "خاتم النبیین" یہ حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے کسی اور میں بالکل نہیں پایا جاتا اور خاصہ اضافیہ وہ ہوتا ہے جو شئی کے ساتھ خاص ہو بعض ماعدہ کی نسبت سے جیسے ماشی خاصہ ہے انسان کے لئے شجر و حجر کی نسبت سے۔

**فصل الخامس من کلیات العرض العام وهو الکی الخارج المقول علی**  
افراد حقيقة واحدة وعلى غيرها كالماشی المحمول علی افراد الانسان و الفرس

**تقریر -** کلیات خمسہ میں سے پانچویں کلی عرض عام ہے اور عرض عام وہ کلی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک حقیقت اور اس کے غیر کے افراد پر محمول ہو۔ جیسے "ماشی" کہ یہ ایک کلی ہے جو انسان کی حقیقت سے خارج ہے (یعنی عرضی ہے) اور انسان و فرس دونوں حقیقتوں کے افراد پر محمول ہوتا ہے۔ لہذا "ماشی" انسان کا عرض عام ہے۔

**ابحاث قول - وهو الکی الخارج** الخ عرض عام کی تعریف میں لفظ کلی جنس ہے تمام کلیات کو شامل ہے اور لفظ الخارج یہ فصل اول ہے اس سے جنس و فصل و نوع خارج ہو گئے اور "المقول علی افراد حقیقتہ واحدہ وغیرہا" فصل ثانی ہے اس سے خاصہ خارج ہو گیا۔  
سوال - عرض عام کو خاصہ سے مؤخر کیوں بیان کیا ہے؟  
جواب - خاصہ کو عرضی ہے مگر یہ تعریف میں واقع ہوتا ہے بخلاف عرض عام کے یہ تعریف میں واقع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا



فصل۔ واذ قد علمت مما ذكرنا ان الكليات خمس الاقل الجنس والثاني  
النوع والثالث الفصل والرابع الخاصة والخامس العرض العام فاعلم ان  
الثلاثة الاقل يقال لها الذاتيات ويقال للآخرين العرضيات وقد يختص  
اسم الذاتى بالجنس والفصل فقط ولا يطلق على النوع بهذا الاطلاق  
الذاتى۔

تقریر۔ جب بیان سابق سے اجمالاً یہ امر معلوم ہو گیا کہ کلی دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا خارج نہیں ہوگی اب اس  
اجمال کی تفصیل فرماتے ہیں اور ہر ایک کے اسم کی توضیح بھی فرمائیں گے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب تجھے ہر ایک  
بیان سابق سے معلوم ہو چکا کہ کلیات پانچ ہیں اول جنس دوم نوع سوم فصل چہارم خاصہ پنجم عرض عام تو پھر یہ بات یاد رکھو کہ ہر  
کلیات کو ذاتیات اور آخر کی دو کلیتوں کو عرضیات کہتے ہیں اور کبھی ”ذاتی“ کا نام صرف جنس و فصل کے ساتھ خاص کر دیا جاتا ہے  
اور اس استعمال کے اعتبار سے نوع کو ذاتی نہیں کہتے۔

الحاث قول الذاتيات۔ ذاتی کے دو معنی ہیں پہلا معنی یہ ہے کہ ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو  
معنی کے اعتبار سے جنس و فصل دونوں کو ذاتیات کہیں گے کیونکہ کوئی بھی ان تینوں سے اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہے  
نوع تو عین حقیقت افراد ہے اور جنس و فصل جزیں میں اور ذاتی کا دوسرا معنی یہ ہے کہ ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل  
ہو تو اس معنی کے اعتبار سے جنس اور فصل تو ذاتی ہوگی کیونکہ یہ حقیقت افراد میں داخل ہیں کہ یہ دونوں جزیں میں بخلاف نوع کے کیونکہ  
تو عین حقیقت افراد ہے نہ کہ داخل اور عرضی وہ کلی ہے جو حقیقت افراد سے خارج ہو۔ سوال۔ ذاتی کے پہلا معنی کے اعتبار سے نوع کو ذاتی  
کہا جاتا ہے حالانکہ ذاتی تو وہ ہوتی ہے جو ذات کی طرف منسوب ہو کیونکہ لفظ ذاتی نسبت پر مشتمل ہے اور نوع تو عین ذات ہے اگر نوع کو ذاتی  
تو لازم آئے گا کہ شیء اپنے نفس کی طرف منسوب ہو جو کہ غیر معقول بات ہے۔ الجواب۔ ذاتی قانون لغت کے اعتبار سے اگرچہ نسبت پر مشتمل ہوتا  
ہے لیکن اصطلاح منطق کے اعتبار سے نسبت پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ منطق میں ذاتی کا معنی ہے ”مابین بعض الخ“ حاشیہ مرضیہ ص ۱۴۲

فصل العرضی اعنی الخاصة والعرض العام ینقسم الی لازم ومفارق فاللازم ما  
یتبع انفکاکہ عن الشئ اما بالنظر الی الماہیة كالزوجیة للاربعة والفردیة للثلاثة  
فان انفکاک الزوجیة عن الاربعة والفردیة عن الثلاثة مستحیل واما بالنظر  
الی الوجود کالسواد للبحشی فان انفکاک السواد عن وجود البحشی مستحیل لا  
عن ماہیة لان ماہیة اللسان وظاہران السواد لیس بلازم للانسان  
والعرض المفارق ما لم یتبع انفکاکہ عن الملزوم کالكتابة بالفعل للانسان  
والمشی بالفعل له۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے خاصہ اور عرض عام کی ”لازم و مفارق“ کی طرف تقسیم فرماتے ہیں کہ عرضی یعنی خاصہ و عرض  
عام میں سے ہر ایک دو قسم ہے۔ عرض لازم۔ عرض مفارق۔ عرض لازم وہ کلی عرضی ہے جس کا شئی معروض سے جدا ہونا محال ہو۔  
اور ماہیت کے اعتبار سے جدا ہونا محال ہو (قطع نظر وجود خارجی و ذہنی کے) جیسے ”زوجیت“، ”اربعة اشیا“ کو اور ”فردیت“، ”ثلاثة  
اشیا“ کو ماہیت کے اعتبار سے لازم ہے کیونکہ زوجیت (جفت ہونا) کا اربعہ سے جدا ہونا اور فردیت (طاق ہونا) کا ثلاثة سے جدا ہونا  
محال ہے خواہ کہیں بھی ہوں خارج میں ہوں یا ذہن میں۔ اور یا عرض لازم کا شئی معروض سے جدا ہونا محال ہو جو وجود کے اعتبار سے  
بے سواد بحشی کے لئے کہ بحشی کو لازم ہے وجود کے اعتبار سے کیونکہ سواد کا بحشی سے جدا ہونا وجود کے اعتبار سے محال ہے نہ کہ  
حقیقت کے اعتبار سے کیونکہ بحشی کی ماہیت تو انسان ہے اور یہ ظاہر ہے کہ انسان کے لئے تو سواد لازم نہیں ہے ورنہ ہر انسان  
اسود ہونا لازم آئے گا جو خلاف واقع ہے۔ اور عرض مفارق وہ کلی عرضی ہے جس کا شئی معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو بلکہ ممکن  
ہو جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے اور اسی طرح مشی بالفعل انسان کے لئے کیونکہ کتابت بالفعل کا اور اسی طرح مشی بالفعل  
انسان سے جدا ہونا ممکن ہے۔



ابحاث۔ قولہ اما بالنظر الى الماهیة الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے عرض لازم کی تفسیر فرماتے ہیں کہ لازم اولاً دو قسم ہے لازم الماہیة۔ اور لازم الوجود عرض لازم الماہیة وہ لازم ہے جس کا شیء معروض سے جدا ہونا ماحیة کے اعتبار سے محال ہو (یعنی وجود خارجی یا وجود ذہنی کی خصوصیت ملحوظ نہ ہو) جیسے "زوجیت" کی اربعہ اشیا کا لازم الماہیة ہے اور ان اشیا سے زوجیت کا جدا ہونا ممکن ہے خواہ اربعہ اشیا خارج میں موجود ہوں یا ذہن میں موجود ہوں جہاں کہیں بھی اربعہ اشیا ہوں گی وہاں زوجیت بھی ہوگی۔ اور لازم الوجود وہ لازم ہے جس کا شیء معروض سے جدا ہونا ممکن ہو وجود خارجی کے اعتبار سے یا ذہنی کے اعتبار سے اگر لازم الوجود کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن ہو صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے تو اس کو لازم الوجود الذہنی کہتے ہیں جیسے مفہوم انسان کا کلی ہونا۔ اس لئے کہ مفہوم انسان کو کلیت صرف ذہن میں لازم سے خارج میں نہیں اور اگر لازم الوجود کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود خارجی کے اعتبار سے محال ہو تو اس کو لازم الوجود خارجی کہتے ہیں۔ جیسے سواد کبھی کبھی کہیں کہیں اس سواد کا کبھی سے جدا ہونا صرف خارج میں محال ہے۔ اگر اس مثال میں مناقشہ کیا جائے تو ہم یہ مثال پیش کرتے ہیں جیسے التخیل بالجسم۔ اور احراق للنفار۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ لازم کی تین اقسام ہوں گی۔ لازم الماہیة۔ لازم الوجود الذہنی۔ لازم الوجود خارجی ۱۲۔

## اعف عنا یا رب الارباب رب زدنی علماً واحقنی بالانصالحین

فصل العرض اللازم قسمان الاول ما يلزم بصورة من تصویر الملتزم كالبحر للبحر والثاني ما يلزم من تصویر الملتزم واللازم الجزم باللتزم كالزوجية للاربعة فان من تصویر الاربعة وتصور مفهوم الزوجية يجزم بلا هتة ان الاربعة زوج منقسمة بمتساويين

تقریر۔ عرض لازم اور عرض مفارق کے کئی اقسام میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں عرض لازم کے اقسام بیان فرمائے ہیں۔ اور ایدہ فصل میں عرض مفارق کے اقسام بیان فرمائے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ عرض لازم دو قسم ہے۔ لازم بین بالمعنی الاخص اور لازم بین بالمعنی الاعم لازم بین بالمعنی الاخص وہ لازم ہوتا ہے جس کا تصور ملزم کے تصور سے لازم آجائے جیسے بصر علی کیلئے لازم ہے۔ جب علی کا تصور کیا جائے تو بصر کا تصور ضرور ہو جائیگا۔ اور لازم بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جس کے ملزم کا یقین لازم و ملزوم اور ان کے درمیان جو نسبت ہے وہ تصور سے لازم آئے یعنی جب لازم و ملزوم کا مع اس نسبت کے جو ان دونوں کے درمیان ہے تصور کیا جائے تو اس بات کا یقین ضرور حاصل ہو جائے کہ یہ لازم اپنے ملزم کو لازم ہے جیسے زوجیت اربعہ۔ کیونکہ جو شخص اربعہ اور زوجیت اور انکی نسبت کا تصور کرے گا اس کو فی الفور اس امر کا یقین حاصل ہوگا کہ اربعہ زوج ہے اور وہ برابر برابر تقسیم ہوتا ہے۔

ابحاث۔ قولہ العرض اللازم۔ عرض لازم دو قسم ہے۔ لازم بین۔ اور لازم غیر بین۔ لازم بین وہ ہوتا ہے جو دلیل پر مبنی ہو اور لازم غیر بین وہ ہوتا ہے جو دلیل پر مبنی نہ ہو اور لازم غیر بین کی طرف محتاج ہے۔ یہ دلیل پر مبنی (یعنی لازم متغیر و کل متغیر حادث) کی طرف محتاج ہے۔ پھر لازم بین دو قسم ہے لازم بین بالمعنی الاخص اور لازم بین بالمعنی الاعم اور ان دونوں کی تقریریں متن کی تقریر میں مذکور ہیں اور لازم غیر بین بھی دو قسم ہے لازم غیر بین بالمعنی الاخص اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم لازم غیر بین بالمعنی الاخص وہ ہے جس کا تصور ملزم کے تصور سے لازم آئے جیسے کتاب بالقوة انسان کیلئے۔ جب انسان کا تصور کرے تو ضروری نہیں کہ کتاب بالقوة کا تصور بھی آئے۔ اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم وہ ہوتا ہے کہ ملزم اور لازم اور ان کے درمیان نسبت کے تصور سے جزم باللتزم حاصل نہ ہو جیسے حدوث للعالم کیونکہ حادث اور عالم اور ان کے درمیان جو نسبت ہے اس امر کا یقین حاصل نہیں ہوتا کہ حادث یہ عالم کو لازم ہے جب تک کہ اس پر دلیل برہانی قائم نہ کی جائے۔



فصل العرض المفارق اعني ما يمكن انفكاكه عن المعروض ايضا قسمان احدهما ما يدوم عروضه للمزوم كالحركة للفلک والثاني ما يزول عنه ما لم يزل كحسرة الخجل وصفرة الوجهل او ببطو كالشيب والشباب

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں عرض مفارق کے اقسام بیان فرماتے ہیں کہ عرض مفارق یعنی جس کا اپنے محل سے جدا ہونا ممکن ہو، کی بھی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس کا عروض اپنے معروض کے لئے دائمی ہو (یعنی جو اپنے معروض کے جدا ہونا ہو) جیسے حرکت فلک (کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت کا فلک سے جدا ہونا ممکن تو ہے لیکن کبھی جدا نہیں ہوتی اور نہ ہوا) اور دوسری قسم وہ ہے کہ جو اپنے معروض سے جدا بھی ہو جائے اور اس غیر دائم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ سرلیح الزوال (جو جلد جدا ہو جائے جیسے شرمندہ کے چہرے کی لڑخی اور ڈرنے والے کے چہرے کی زردی۔ علی الزوال۔ جو دیر میں جدا ہو جیسے بچہ اور جوانی۔)

ابحاث۔ قولہ كالشيب۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عرض مفارق (جو دوسرے زائل ہو) کی مثال میں شيب (بڑھاپا کو پیش کیا ہے جو درست نہیں ہے اس لئے کہ بڑھاپا تو اپنے محل سے جدا ہی نہیں ہوتا دایاں معنی کو محل باقی رہے اور عرض مفارق یعنی بڑھاپا زائل ہو جائے بلکہ بڑھاپا تو مرتے دم تک باقی رہتا ہے اپنے معروض سے جدا ہی نہیں ہوتا ہے)

الجواب۔ یہاں بڑھاپے سے مراد وہ بڑھاپا ہے جو غیر طبعی ہو کیونکہ وہ ادویہ سے دور ہو جاتا ہے۔ ہر حال اس میں تکلف ضرور ہے لہذا اس کی مثال میں عشق مجازی کو پیش کرنا ادلی ہے۔

فصل فی التعریفات معرّف الشئ ما يحمل عليه لا فادّة تصوره وهو على اربعة اقسام الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص فالتعريف ان كان بالجنس القريب والفصل القريب يسمى حدا تاما كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وان كان بالجنس البعيد والفصل القريب او بحد واحد لا يسمى حدا ناقصا وان كان بالجنس القريب والخاصة لیسئی رسماً تاماً وان كان بالجنس البعيد والخاصة او بالخاصة وحدها لیسئی رسماً ناقصاً مثال الحد الناقص تعريف الانسان بالجسم الناطق وبالناطق فقط ومثال الرسم التام تعريف الانسان بالحيوان الصالح ومثال الرسم الناقص تعريفه بالجسم الصالح او بالصالح وحده ولا دخل فی التعریفات للعرض العام لانه لا یفید التميز۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب معرّف کے مبادی کے بیان سے فارغ ہوئے اب معرّف (جو کہ تصورات میں مقصود بحث ہے) کا بیان فرماتے ہیں۔ کہ معرّف شئ کا وہ چیز ہوتی ہے جو شئ پر اس لئے محمول ہو کہ وہ اس شئ کے تصور کا فائدہ دے اور معرّف چار قسم ہے۔ ۱۔ حد تام۔ ۲۔ حد ناقص۔ ۳۔ رسم تام۔ ۴۔ رسم ناقص۔ اگر تعریف جنس قریب اور فصل قریب کے ساتھ ہو تو اس کو حد تام کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف ”الحيوان الناطق“ کے ساتھ اور اگر تعریف جنس بعید اور فصل قریب یا صرف فصل قریب کے ساتھ ہو تو اس کو حد ناقص کہتے ہیں۔ جیسے انسان کی تعریف الجسم الناطق یا صرف الناطق کے ساتھ ہو اور اگر تعریف جنس قریب اور خاصہ کے ساتھ ہو تو اس کو رسم تام کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف الحيوان الصالح کے ساتھ



اور اگر تعریف جنس بعید اور خاصہ کے ساتھ ہو یا صرف خاصہ کے ساتھ ہو تو اس کو رسم ناقص کہتے ہیں۔ جیسے انسان کی تعریف الجسم الضاحک یا صرف ضاحک کے ساتھ ہو۔ اب ایک سوال ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کلیات غرض سے عرض عام کو معرّف کی کسی قسم میں بھی شامل نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تعریف سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ یہ (معرّف) معرفت کی ماہیت بتائے اور دوسرے یہ کہ یہ یعنی معرّف۔ معرّف کو اس کے جمیع ماعدات امتیاز دے دے اور عرض عام سے نہ تو معرّف کے ذاتیات کا علم ہوتا ہے اور نہ یہ معرّف کو اس کے جمیع ماعدات سے ممتاز کرتا ہے لہذا عرض عام معرّف کی کسی قسم میں داخل نہیں ہو سکتا۔ جیسے انسان کی تعریف ماشی کے ساتھ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ماشی سے انسان کی ماہیت معلوم ہوتی ہے اور نہ یہ انسان کو جمیع ماعدات سے ممتاز کرتا ہے سوال۔ آپ کا یہ کہنا کہ عرض عام سے شئی کی تعریف نہیں ہوتی یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ انسان کی تعریف ماش مستقیم سے اور خفاش کی تعریف طائر، دلوڈ کے ساتھ جائز ہے حالانکہ ماش اور مستقیم القاعدۃ انسان کے عرض عام میں اس طرح طائر اور دلوڈ خفاش کے عرض عام ہیں۔ الجواب۔ انسان کی تعریف ماش مستقیم القاعدۃ کے ساتھ اور خفاش کی تعریف طائر دلوڈ کے ساتھ درست ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں چند عرض عام جمع ہو کر خاصہ مرکب بن چکے ہیں تو یہ تعریف خاصہ مرکب کے ساتھ ہوتی نہ کہ عرض عام کے ساتھ لہذا یہ تعریف درست ہوتی۔

**ابحاث قولہ معرّف الشی الخ۔** معرّف کے لئے دو امر ضروری ہیں امر اول یہ ہے کہ معرّف اور معرّف کے درمیان صدق میں تساوی کی نسبت ہو۔ امر ثانی یہ ہے کہ معرّف (بالکسر) معرّف (بالتفتح) سے زیادہ روشن ہو، امر اول کی بنا پر معرّف (بالکسر) معرّف (بالتفتح) سے نہ تو اعم ہو سکتا ہے اور نہ اخص اور نہ مباحث (لہذا حیوان۔ انسان کا معرّف نہیں ہو سکتا اسی طرح انسان۔ حیوان کا معرّف نہیں ہو سکتا اور ابیض۔ حیوان کا اور فرس انسان کا معرّف نہیں ہو سکتا) معرّف اعم مطلق یا اعم غیر اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اعم مطلق یا اعم من وجہ سے نہ تو معرّف کی کنہ کا علم آتا ہے اور نہ وہ اپنے تمام ماعدات سے ممتاز ہوتا ہے حالانکہ معرّف کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ معرّف کی کنہ بیان کرے یا اس کو جمیع ماعدات سے ممتاز کر دے لہذا حیوان یا انسان کا معرّف نہیں ہو سکتا کیونکہ حیوان نہ تو انسان کی کنہ بیان کرتا ہے (اس لئے کہ انسان کی کنہ تو حیوان ناطق ہے نہ کہ صرف حیوان) اور نہ حیوان۔ انسان کو اس کے جمیع ماعدات سے ممتاز کرتا ہے کیونکہ حیوان میں تو فرس۔ بقر۔ غنم سب داخل ہیں۔ اسی طرح

ابیض یہ حیوان کا معرّف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ ابیض نہ تو حیوان کی کنہ بیان کرتا ہے اور نہ حیوان کو اس کے جمیع ماعدات سے ممتاز کرتا ہے۔ اور معرّف اخص مطلق اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اخص یہ اعم سے اخفی ہوتا ہے حالانکہ معرّف کو معرّف سے اخفی نہیں ہونا چاہیے اور اخص یہ اعم سے اخفی اس لئے ہوتا ہے کہ اخص کا وجود عقل میں اعم سے قلیل ہوتا ہے اور حس شئی کا وجود عقل میں قلیل ہو شئی عقل میں اخفی ہوتی ہے اور معرّف یہ معرّف کے مباحث اس لئے نہیں ہو سکتا کہ معرّف پر حمل ہوتا ہے اور ایک مباحث کا دوسرے مباحث پر حمل محال ہے۔ امر ثانی کی بنا پر معرّف اور معرّف کا جہالت میں برابر نہیں ہونا چاہیے یعنی یہ دونوں۔۔۔ متساوفین نہ ہوں۔ (متساوفین وہ دو امر ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک کا تصور دوسرے کے اعتبار سے ہو جیسے اب۔ ابن توہمیر "اب" کا معرّف "من لا لایین" اور "ابن" کا معرّف "من لا الاب" نہیں ہو گا اور متساوفین کے علاوہ معرّف اور معرّف ایسے امر بھی نہ ہوں جو سامع کے نزدیک علم اور جہالت میں برابر ہوں۔

**فائدہ۔** تعریف کے لئے یہ امر بھی ضروری ہے کہ وہ ضروری نہ ہو یعنی معرّف کسی ایسی چیز پر مشتمل نہ ہو جس کا علم معرّف پر موقوف ہو جیسے اکا معرّف ب ہو ادب کا معرّف پھر آ ہو۔ اسی طرح تعریف میں الفاظ غریبہ اور مشرک لفظ مجازیہ کا استعمال بھی جائز نہیں قولہ المحل التام الخ۔ حد تام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حد کا لغوی معنی منع ہے اور حد چونکہ ذاتیات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دخول غیر سے مانع ہو جاتی ہے اس لئے اس کو حد کہتے ہیں اور تام اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں تمام ذاتیات مذکور ہوتے ہیں۔ باقی حد اخص کی وجہ تسمیہ واضح ہے کہ اس کو حد کہنے کی وجہ تو یہ ہے کہ یہ ذاتیات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دخول غیر سے مانع ہے اور چونکہ اس میں بعض ذاتیات محذوف ہوتے ہیں اس لئے اس کو ناقص کہتے ہیں۔

**قولہ الرسم التام الخ** رسم تام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ رسم کا معنی اثر اور نشان ہے کہ رسم الدار دار کا اثر ہوتا ہے اور جب یہ تعریف لازم خارج سے ہوتی ہے جو کہ شئی کا اثر ہوتا ہے تو پھر یہ تعریف بالانثر ہوتی۔ تو یہ رسم ہوگی۔ اور تام اس وجہ سے ہے کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے جس طرح حد تام میں امر عام یعنی جنس قریب کو اول میں رکھا جاتا ہے اسی طرح رسم تام میں بھی امر عام یعنی جنس قریب کو اول میں رکھا جاتا ہے اور جس طرح حد تام میں امر عام کو امر خاص یعنی فصل کے ساتھ مقید کیا جاتا

عہ واعلم ان المقصود منہ بیان المناسبة بین المعنی اللغوی والاصطلاحی وبہذا یبندفع ما ینقال  
ان الرسم ایضاً مانعة عن دخول اعیان الرسم فیہا فینبغی ان یستحی حداً ۱۲ (میر الوابقا) ۱۳



ہے اسی طرح رسم تمام میں امر عام کو امر خاص یعنی خاصہ کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔ باقی رسم ناقص کی وجہ تسمیہ واضح ہے کہ یہ تعریف بالاثربڑی کی وجہ سے رسم ہے اور چونکہ اس میں رسم تمام کے بعض اجزاء یعنی جنس قریب کا نقصان ہوتا ہے اس لئے اس کو ناقص کہتے ہیں۔

**نوٹ۔** شئی کے تصور کے چار اقسام ہیں۔ تصور بالکنتہ۔ تصور بکنہ۔ تصور بالوجہ۔ تصور بوجہ۔ تصور بوجہ شئی کا تصور ذاتی کے ساتھ حاصل ہو گا یا عرضیات کے ساتھ اگر ذاتیات کے ساتھ حاصل ہو تو پھر معرفت کے ملاحظہ کے لئے ان ذاتیات کو مرآۃ اولہ بنایا گیا ہے یا نہیں اگر ان ذاتیات کو اولہ بنایا گیا ہے تو یہ علم بالکنتہ ہے جیسے انسان کا تصور حیوان ناطق کے ساتھ اور اگر ذاتیات کو معرفت کے لئے اولہ نہیں بنایا تو یہ تصور بکنہ ہے جیسا کہ حیوان ناطق ہمارے اذہان میں حاصل ہوا حیوان ناطق کو انسان کے لئے اولہ نہ بنایا جائے یا پھر معرفت بنفسہ ذہن میں حاصل ہو جائے، اور اگر تصور شئی کا شئی کے عرضیات کے ساتھ حاصل ہو اگر ان عرضیات کو اولہ بنایا گیا ہے (شئی کے ملاحظہ کے لئے) تو یہ تصور بالوجہ ہو گا جیسے انسان کا تصور الضاحک کے ساتھ یا ان عرضیات کو اولہ نہیں بنایا گیا تو یہ تصور بوجہ ہے جیسے الضاحک ذہنی میں حاصل ہوا اور اس کو ملاحظہ انسان کے لئے اولہ نہ بنایا گیا ہو۔

اعف عنا یا رب الارباب  
مرب رب دینی علما و المحققین بالصلح

**فصل التعریف** قد يكون حقیقیاً كما ذكرنا وقد يكون لفظياً وهو ما يقصد  
تفسير مدلول اللفظ كقولهم سعدانۃ نبت والغنفر الاسد وههنا قد تم  
ببحث التصورات اعنى القول الشارح۔

**تقریر۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور کبھی لفظی اور تعریف لفظی وہ ہے جس کے ساتھ لفظ کے مدلول کی تفسیر و توضیح مقصود ہو۔ جیسے سعدانۃ نبت اور الغنفر الاسد یہاں تک تصورات یعنی قول شارح کی بحث تمام ہوئی۔

**ابحاث قرۃ حقیقیہ۔** تعریف حقیقی وہ ہوتی ہے جس میں صورتہ غیر حاصلہ کی تحصیل مقصود ہو جیسے الحيوان الناطق پس اگر اس صورتہ کا وجود خارج میں معلوم ہو تو یہ تعریف بحسب الحقیقۃ ہے۔ اور یہ اسد خارجیہ میں ہوتی ہے اور اگر اس صورتہ کا وجود خارج میں معلوم نہ ہو برابر ہے کہ یہ موجود ہو یا معدوم جیسے عقاب کی تعریف (باندہ طائر مخصوص) تو یہ تعریف بحسب الاسد ہوگی۔ اور یہ موجودات اعتباریہ اور مفہومات اصطلاحیہ میں ہوگی۔ اور تعریف لفظی وہ ہوتی ہے جس سے صرف کسی لفظ کے معنی کی توضیح مقصود ہو یعنی مثلاً ایک معنی تم کو معلوم ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ فلاں لفظ بھی اس کے لئے موضوع ہے۔ اس حالت میں اس لفظ کے معنی کو بیان کر دینا اور اس کی تفسیر و توضیح کر دینی یہی تعریف لفظی ہے۔ پس درحقیقت یہاں کسی صورتہ غیر حاصلہ کی تحصیل نہیں ہے جیسا کہ تعریف حقیقی میں ہوتا ہے بلکہ یہاں ایک لفظ کے ذریعہ ایک معنی معلوم کا متعین کر دینا ہوتا ہے مثال کے طور پر آپ شیر کو جانتے ہیں مگر آپ کو یہ معلوم نہیں کہ اسی کو غنفر کہتے ہیں۔ پس آپ کے لئے جب یوں کہا گیا ”الغنفر اسد“ تو یہ تعریف لفظی ہوئی۔ اس تعریف (لفظی) میں معرفت کبھی مساوی ہوگا اور کبھی اعم جیسے سعدانۃ نبت۔ اور تعریف حقیقی میں متاخرین کے نزدیک تعریف بالاعم جائز نہیں ہے۔ قد تم بحث التصورات کہ سعدانۃ نبت ایک لفظ ہے ۱۲

والحمد لله على ذلك حمداً كثيراً و صلى الله تعالى على حبيبہ محمد وعلى آله واصحابہ وسلم۔



البالثانی فی الحجۃ وما یتعلق بہا - فصل فی القضا یا القضیۃ قول یحتمل  
الصدق والکذب وقیل ہو قول یقال لقائلہ انہ صادق فیہا کاذب  
وہی قسمان حملیۃ وشرطیۃ اما الحملیۃ فہو ما حکم فیہا بثبوت شئی لشیء اولیہ  
عنہ کقولک زید قائم وزید لیس بقائم واما الشرطیۃ فما لا یکون فیہ ذلك  
الحکم وقیل الشرطیۃ ما ینحل الی قضیتین کقولنا ان کانت الشمس طالعة  
فالنہار موجود ولیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجود فاذا  
حُذِفَ الادوات بقی الشمس طالعة والنہار موجود والحملیۃ ما لا ینحل  
الی قضیتین بل ینحل اما الی مفردین کقولک زید ہو قائم فانک اذا اخذت  
الرابطۃ اعنی ہو بقی زید وقائم واما مفردان واما الی مفرد وقضیۃ کما  
فی قولک زید ابوہ قائم فاذا احللتہ بقی زید وھو مفرد وابوہ قائم وقضیۃ

تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب قول شارح کے بیان سے فارغ ہوئے اب حجت اور اس کے مبادی کا بیان شروع  
فرماتے ہیں۔ چونکہ حجت قضایا سے بنتی ہے اس لئے حجت کے بیان سے پہلے قضایا کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ اس  
فصل میں پہلے قضیۃ کی تعریف پھر اس کی تقسیم بیان فرمائیں گے۔ قضیۃ کی دو تعریفیں ہیں۔ پہلی تعریف۔ قضیۃ وہ مرکب  
ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے۔ دوسری تعریف۔ قضیۃ وہ مرکب ہے جس کے قائل کو اس میں سچا یا جھوٹا لگتا ہو  
سکے۔ اور قضیۃ دو قسم ہے۔ حملیۃ وشرطیۃ۔ قضیۃ حملیۃ وہ قضیۃ ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے  
لئے ثبوت ہے یا ایک شئی کی دوسری شئی سے نفی ہے۔ جیسے زید قائم وزید لیس بقائم۔ اور قضیۃ شرطیۃ وہ قضیۃ ہوتا ہے

جس میں یہ حکم نہ ہو کہ ایک شئی کا دوسری شئی کیلئے ثبوت ہے یا ایک شئی کی دوسری شئی سے نفی ہے (بلکہ یہ حکم ہو کہ ایک نسبت  
دوسری نسبت کی تقدیر پر ثبات ہے یا ایک نسبت دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر نفی ہے جیسا کہ شرطیۃ متصلہ میں  
ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں موجب ہے اور دوسری صورت میں سالبہ۔ یا یہ حکم ہو کہ دونوں نسبتوں میں تنافی ہے یا الاتافی  
ہے جیسا کہ شرطیۃ منفصلہ میں ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں موجب ہے اور دوسری صورت میں سالبہ ہے قضیۃ شرطیۃ کی دوسری  
تعریف۔ قضیۃ شرطیۃ وہ ہوتا ہے جو دو قضیوں کی طرف کھلے جیسے ہمارا قول "ان کانت الشمس طالعة فالنہار  
موجود ولیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجود" ان دونوں قضیوں میں سے پہلا موجب  
ہے اور دوسرا سالبہ۔ جب پہلے قضیہ سے ادوات اتصال کو جو کہ ان۔ قائلین حذف کر دیا تو باقی دو قضیے (بالقوة) نکل  
آئے۔ الشمس طالعة والنہار موجود۔ اسی طرح دوسرے قضیہ سے جب لیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجود  
قضیہ نکل آئے یعنی الشمس طالعة اور اللیل موجود۔ اور قضیۃ حملیۃ وہ ہوتا ہے جو دو قضیوں کی طرف نہ کھلے بلکہ یا تو دو مفردوں  
کا طرف کھلے جیسے زید ہو قائم جب اس قضیہ سے رابطہ یعنی ہو کو حذف کیا تو باقی زید اور قائم رہ گئے اور یہ دونوں مفرد  
ہیں۔ اور یا ایک مفرد اور ایک قضیہ کی طرف کھلے جیسے زید ابوہ قائم جب اس کی تحلیل کی تو زید اور ابوہ قائم نکل آئے۔  
زید مفرد ہے اور ابوہ قائم قضیہ ہے۔

البحاث قولہ المقضیۃ۔ قضیۃ بردن غلیہ کا لغوی معنی حکم ہے۔ اور قضیۃ بردن ذبیحہ کا لغوی معنی حکم ہے اور  
قضیۃ کا اصطلاحی معنی وہ ہے جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے کہ قضیۃ وہ مرکب ہے جو صدق اور کذب کا احتمال  
رکھے جیسے زید قائم وزید لیس بقائم۔ قضیۃ کا اطلاق قضیۃ معقولہ اور قضیۃ ملفوظہ دونوں پر ہوتا ہے۔ زید قائم یہ قضیۃ ملفوظہ ہے  
اور اس کا مفہوم جوہر میں حاصل ہو قضیۃ معقولہ ہے اور قضیۃ کا اطلاق قضیۃ معقولہ پر حقیقت ہے اور قضیۃ ملفوظہ پر مجازاً تسمیۃ الٰہی  
بسم المدلول کیونکہ فی منطق میں قضیۃ معقولہ ہی کا اعتبار ہے۔ اور قضیۃ کی طرح قول کا اطلاق بھی قول معقول اور قول ملفوظ  
دونوں پر ہوتا ہے۔ تو قول معقول، قضیۃ معقولہ کی جنس ہوگا اور قول ملفوظ قضیۃ ملفوظہ کی جنس ہوگا۔

قولہ یحتمل الصدق والکذب الخ قضیۃ کی یہ تعریف اس بنا پر ہے کہ صدق اور کذب یہ قضیۃ کی صفات  
ہوں اب صدق کا معنی ہوگا مطابقتہ للواقع اور کذب کا معنی ہوگا عدم مطابقتہ للواقع اور قضیۃ کی دوسری تعریف (ہو



قول يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب، اس بنا پر ہے کہ صدق اور کذب قائل کی صفات ہوں اب صدق کا معنی ہوگا مطابقت الاخبار للواقع اور کذب کا معنی ہوگا عدم مطابقت الاخبار للواقع۔

قوله الى قضيتين الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قضیہ شرطیہ وہ قضیہ ہوتا ہے جو دو قضیوں کی طرف کے  
اس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ جب اس کا انحلال دو قضیوں کی طرف ہوگا تو یہ دونوں بالقوة قضیے ہوں گے نہ  
بالفعل اس لئے کہ جب حروف اتصال انفصال یعنی اِن - فَا - اِمَّا - اَوْ کو حذف کیا جائے باقی دو مرکب حکم کے بغیر رہ جاتے ہیں  
حکم تو حروف اتصال کے دور کرنے سے اُٹل ہو چکا ہے تو ہم جب تک ان میں حکم کا اعتبار نہیں کریں گے یہ قضیے بالفعل نہیں ہو سکتے۔  
قوله والحملیۃ صالا یخل الخ قضیہ حملیہ کی اس تعریف پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ زید قائم ویضادہ زید نہیں بقائم  
یہ بالاتفاق قضیہ حملیہ ہے حالانکہ اس کے اطراف نہ تو دونوں مفرد ہیں اور نہ ایک مفرد اور دوسرا قضیہ لہذا قضیہ حملیہ کی  
تعریف جامع اور قضیہ شرطیہ کی تعریف مانع نہ رہی۔

الجواب مفرد میں تعین ہے مفرد بالفعل ہو یا بالقوة تو اس قضیہ میں گو یہ اطراف مفرد بالفعل نہیں مگر مفرد بالقوة ہیں ان کو مفرد بالفعل سے تعبیر کیا جاسکتا ہے مثلاً ہذا اذاک - ہو ہو۔ لہذا اب دونوں اطراف بلاشبہ مفرد ہیں بخلاف قضیہ شرطیہ کے اس میں ایسے نہیں ہو سکتا۔

فائدہ۔ تحقیق مقام (جیسا کہ السید المحقق الشریف نے فرمایا ہے) یہ ہے یا تو قضیہ کی دونوں طرفوں میں نسبت نہیں ہوگی جیسے الانسان حیوان۔ اور اگر نسبت ہو تو وہ تقییدی ہوگی جیسے الحيوان الناطق جسم ضاحک، یا نسبت تامہ ہوگی پھر ایک طرف میں ہوگی جیسے الحيوان الناطق ينتقل بنقل قدمیہ یا ہر دو طرفوں میں ہوگی مگر دونوں صورتوں میں اجمالاً ملحوظ ہوگی جیسے زید قائم، "ینافیہ زید لیس بقائم"، یہ تمام اقسام قضیہ حملیہ کے ہیں۔ اور اگر دونوں طرفوں میں نسبت تامہ ہے اور تفصیلاً ملحوظ ہے جیسے ان كانت الشمس طالعة في النهار موجود تو یہ قضیہ شرطیہ ہوگا۔ اس بیان سے یہ امر واضح ہو گیا کہ اطراف حملیہ مفرد ہوں گے مفرد بالفعل ہوں یا مفرد بالقوۃ اور یہ امر بھی ظاہر ہو گیا کہ قضیہ حملیہ کی جو طرف نسبت تقییدی پر مشتمل ہے اور جو طرف نسبت تامہ ہو جو کہ اجمالاً ملحوظ ہو، پر مشتمل ہے اس کی جگہ مفرد کو لانا ممکن ہے بخلاف قضیہ شرطیہ کے اطراف کے کہ ان کی جگہ مفرد کو نہیں لایا جاسکتا اور نہ قضیہ شرطیہ، قضیہ شرطیہ نہیں ہوگا۔

فصل الحملية ضربان موجبة وهي التي حكم فيها بثبوت شيء لشيء  
وسالبة وهي التي حكم فيها بنفي شيء عن شيء نحو الانسان حيوان والانسائ  
ليس بفرس -

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے مطلق قضیہ کی تقسیم بیان فرمائی اب قضیہ حملیہ کی بالمعاظ نسبتہ کے تقسیم فرماتے ہیں۔ قضیہ حملیہ دو قسم ہے۔ موجبہ اور سالبہ، قضیہ حملیہ موجبہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم کیا گیا ہو کہ محمول کا موضوع کے لئے ثبوت ہے جیسے الانسان حیوان اور قضیہ حملیہ سالبہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم کیا گیا ہو کہ محمول کی موضوع سے نفی ہے جیسے الانسان لیس بفرس۔

اعف عنا يا رب الارب  
رب زدني علما وانحقتي بالنصالحين



**فصل الحلیۃ ثلثہ من اجزاء ثلثہ احدھا المحکوم علیہ ویسمی موضوع**  
**والثانی المحکوم بہ ویسمی محمول والثالث الدال علی السابط ویسمی رابطۃ**  
**ففی قولک زید ہو قائم زید محکوم علیہ وموضوع وقائم محکوم بہ ومحمول**  
**ولفظہ ہو نسبتہ ورابطۃ وقد تحذف السابطۃ فی اللفظ دون المراد**  
**فیقال زید قائم۔**

**تقریر۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ قضیہ جملیہ کے اقسام کے بیان کے بعد اب قضیہ جملیہ کے اجزاء کا بیان فرماتے ہیں۔  
 قضیہ جملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے ایک محکوم علیہ ہے جس کو موضوع کہتے ہیں دوسرا محکوم بہ ہے جس کو محمول  
 کہتے ہیں تیسرا وہ جو رابطہ پر دلالت کرتا ہے جس کو رابطہ کہتے ہیں تو تیسرے اس قول زید ہو قائم میں زید محکوم علیہ اور  
 موضوع ہے اور قائم محکوم بہ اور محمول ہے اور لفظ ہو نسبتہ اور رابطہ ہے اور کبھی کبھی رابطہ کو لفظ سے حذف کر دیا جاتا ہے  
 اور معنی میں مراد ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے زید قائم۔

**ابحاث قولہ من اجزاء ثلثہ الخ** اس پر یہ سوال دار ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قضیہ جملیہ  
 کے تین اجزاء بیان کئے ہیں یعنی موضوع۔ محمول۔ نسبتہ تامہ خبریہ حالانکہ قضیہ جملیہ کے چار اجزاء ہوتے ہیں موضوع۔ محمول۔  
 نسبتہ تقییدیہ۔ نسبتہ تامہ خبریہ۔

**الجواب۔** قضیہ جملیہ کے اجزاء کے بارے میں اختلاف ہے متقدمین کے نزدیک قضیہ جملیہ کے تین اجزاء ہیں موضوع۔  
 محمول۔ نسبتہ تامہ خبریہ۔ اور متاخرین کے نزدیک قضیہ جملیہ کے چار اجزاء ہیں موضوع۔ محمول۔ نسبتہ تقییدیہ۔ جس کو نسبتہ جملیہ  
 اور نسبتہ بین بن کہتے ہیں۔ اور جزو رابطہ نسبتہ تامہ خبریہ ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے متقدمین کا مذہب اختیار  
 کیا ہے اور ان کے نزدیک قضیہ جملیہ کے تین اجزاء ہیں کما مر۔ اور محققین کی بھی یہی رائے ہے۔ والتفصیل فی المطولات

**قولہ ویسمی موضوعاً الخ** محکوم علیہ کو موضوع اس لئے کہتے ہیں کہ یہ وضع ہی اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس  
 پر بات بات سے حکم کیا جائے اور محکوم بہ کو محمول اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا موضوع پر حمل ہوتا ہے اور رابطہ کو رابطہ  
 اس لئے کہتے ہیں کہ یہ نسبتہ پر دال ہوتا ہے اور وہ نسبتہ ہی اصل میں رابطہ ہے (کیونکہ یہی نسبتہ محکوم علیہ اور محکوم بہ میں  
 رابطہ پیدا کر دیتی ہے) تو نسبتہ پر جو لفظ دلالت کرے اس کا نام رابطہ رکھنا من قبیل حجاز نسبتہ الدال باسم المدلول ہے  
 قولہ ولفظہ ہو نسبتہ ورابطۃ۔ یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ رابطہ اصل میں نسبتہ ہے اور وہ غیر مستقل  
 بالمفہومیت ہے لہذا جو لفظ اس نسبتہ پر دلالت کرے اس کو حرف ہونا چاہیے حالانکہ وہ تو اسم ہے یعنی ہو۔  
 الجواب۔ بے شک غیر مستقل بالمفہومیت پر دال بھی غیر مستقل بالمفہومیت ہونا چاہیے لیکن لغت عربیہ میں نسبتہ  
 کی تعبیر کے لئے کوئی حرف موضوع نہیں تھا تو عادیۃً اس حرف کے عوض ہو کو لے آئے اور اس سے وہی معنی حرفی مراد  
 لے جاتے ہیں۔

**قولہ قد تحذف السابطۃ۔** رابطہ کو کبھی حذف کر دیا جاتا ہے۔ اگر رابطہ کو حذف کیا گیا ہو تو اس قضیہ  
 جملیہ کو ثنائیہ کہتے ہیں جیسے زید قائم اور اگر رابطہ مذکور ہو تو اس قضیہ جملیہ کو ثلاثیہ کہتے ہیں جیسے زید ہو قائم۔



فصل للشرطية ايضاً اجزاء وليسمى الجزء الاول منها مقدماً والجزء  
الثاني منها تالياً في قولك ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً  
قولك ان كانت الشمس طالعة مقدم وقولك كان النهار موجوداً  
تالي والرابطة هي الحكم بينهما

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ قضیہ حملیہ کے اجزاء بیان کرنے کے بعد اب قضیہ شرطیہ کے اجزاء کا بیان فرماتے ہیں  
قضیہ شرطیہ کی پہلی جز کو مقدم اور جز ثانی کو تالی کہتے ہیں جیسے ان کا تال الشمس طالعة کان النهار موجوداً  
میں ان کا تال الشمس طالعة مقدم ہے اور کان النهار موجوداً تالی ہے اور رابطہ ان دونوں جزوں یعنی مقدم و تالی  
کے درمیان حکم کو کہتے ہیں۔

ابحاث قولہ و لیسى الجزء الاول مقدماً الجزء الثاني تالياً  
جزء سے پہلے ہوتی ہے اور جز ثانی کو تالی اس لئے کہتے ہیں کہ تالی کا معنی ہے پیچھے آنے والا اور یہ جز بھی پہلی جز سے  
بعد ہے۔  
قولہ والرابطة هي الحكم بينهما۔ اس امر میں اہل منطق اور اہل عربیہ کا اختلاف ہے کہ شرطیہ میں  
حکم کہاں ہوتا ہے۔ اہل منطق کہتے ہیں کہ شرطیہ میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے اور اہل عربیہ کا کہنا ہے کہ حکم  
صرف جزاء میں ہوتا ہے اور شرط قید ہوتی ہے۔

فصل وقد تقسم القضية باعتبار الموضوع فالموضوع ان كان جزئياً  
و شخصاً معيناً سميت القضية شخصية و مخصوصة كقولك زيد قائم و  
ان لم يكن جزئياً بل كان كلياً فهو على النحاء لانها ان كان الحكم فيها على  
نفس الحقيقة تسمى القضية طبيعية نحو الانسان نوع و الحيوان جنس و  
ان كان على افرادها فلا يخلو اما ان يكون كمية الافراد فيها مبيناً او لم يكن  
فان بين كمية الافراد تسمى القضية محصورة كقولك كل انسان حيوان  
و بعض الحيوان انسان و ان لم يبين يسمى القضية مبهمة نحو الانسان  
في خسر۔

تقریر۔ قضیہ حملیہ موضوع کے اعتبار سے چار قسم ہے۔ قضیہ حملیہ کا موضوع جزئی حقیقی و شخص معین ہو گا یا کلی اگر جزئی و  
شخص معین ہے تو اس قضیہ کو شخصیہ اور مخصوصہ کہتے ہیں جیسے زید قائم اور اگر کلی ہے تو پھر حکم اس کی نفس حقیقت پر ہے  
یا افراد پر اگر حکم نفس حقیقت پر ہے تو اس کو طبیعیہ کہتے ہیں جیسے الانسان نوع و الحيوان جنس اور اگر حکم کلی کے افراد  
پر ہے تو افراد کی مقدار بیان کی گئی ہے یا نہیں اگر افراد کی مقدار کل یا بعض کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے تو اس کو محصورہ  
کہتے ہیں جیسے كل انسان حيوان و بعض الحيوان انسان اور اگر افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی تو اس کو مبهمة کہتے ہیں  
جیسے الانسان في خسر۔

ابحاث۔ قولہ ان كان جزئياً۔ سوال مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا جزئی کیا ہے اور ان کا  
علاقیوں نہیں کہا۔ الجواب اگر مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان کا علما کہتے تو ہذا عالم۔ وانا عالم و اما لفظ قضیہ  
شخصیہ سے خارج ہو جاتے حالانکہ یہ قضیہ شخصیہ میں داخل ہیں۔ نیز اگر صرف علما کہتے تو اس سے قضیہ شخصیہ کی حصر قضیہ بلقیہ



میں سمجھی جاتی کیونکہ علم لفظ ظاہری ہوتا ہے۔

قولہ شخصیتہ و مخصوصہ۔ قضیہ شخصیتہ و طبعیہ و محصورہ و مہملہ میں سے ہر ایک کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شخصیتہ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع جزئی حقیقی ہو جیسے زید قائم۔ قضیہ طبعیہ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اس کی ماہیت پر ہو جیسے الانسان نوع۔ قضیہ محصورہ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اُس کے افراد پر ہو اور افراد کی مقدار بیان کر دی گئی ہو کہ کل افراد پر حکم لگایا گیا ہے یا بعض پر جیسے کل انسان حیوان و بعض الانسان کاتب۔ قضیہ مہملہ۔ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اُس کے افراد پر ہو اور افراد کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو جیسے الانسان لفظی خمسہ تحقیق مقام (جیسا کہ حضرت بحر العلوم مفتی سیاح محمد افضل حسین رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں) آدمی کا مکلف ہونا عقل و بلوغ پر موقوف ہے۔ مفتی یا محدث ہونا علم پر موقوف ہے۔ ان دونوں سے یہ سمجھا جانا ہے کہ شئی کی ایک صفت کبھی اس کی دوسری صفت پر موقوف ہو جاتی ہے۔ بلفظ دیگر شئی کی ایک صفت دوسری صفت کی شرط ہوتی ہے۔ انسان۔ حیوان وغیرہ کی صفتیں عموم و مخصوص بھی ہیں۔ یہ ماہیتیں جب اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہیں تو خصوص ان کی صفت ہوتی ہے ورنہ عموم صفت عموم پر انسان کی صفت نوعیت اور ناطق کی صفت فصلیت اور حیوان کی صفت جنسیت موقوف ہے۔ یعنی اگر صفت عموم نہ ہو تو نہ انسان نوع ہو سکے نہ ناطق فصل نہ حیوان جنس اور صفت خصوص پر انسان۔ ناطق حیوان وغیرہ ماہیتوں کی صفتیں کتابت۔ جس۔ حرکت وغیرہ موقوف ہیں۔ لہذا اگر ماہیت افراد کے ضمن میں نہ پائی جائے یعنی ماہیت کی صفت خصوص نہ ہو تو کتابت۔ جس۔ حرکت وغیرہ صفتوں سے ماہیت متصف نہیں ہو سکتی۔ اس سے تم یہ سمجھ گئے ہو گے کہ کچھ صفات کے لئے ماہیت کا عموم شرط ہے اور کچھ صفات کے لئے ماہیت کا خصوص شرط ہے یعنی افراد کے ضمن میں پایا جانا۔ اب تم یہ سمجھو کہ ماہیت کا عموم شرط کر کے ماہیت پر ایسی صفت کا حکم لگانا غلط ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا خصوص شرط ہے اور ماہیت کے افراد پر ایسی صفت کا حکم لگانا صحیح ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا خصوص شرط ہے مثلاً ماہیت انسان کا عموم شرط کر کے اگر تم الانسان، کاتب بولو تو تمہارا بولنا صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر افراد انسان کی کتابت ثابت کرنے کے لئے تم الانسان کاتب بولو تو صحیح ہوگا۔ یونہی کسی شرط کے بغیر تم الانسان کاتب کہنا بھی صحیح ہے اور ماہیت کے افراد پر ایسی صفت کا حکم لگانا غلط ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا عموم

مرد ہے۔ اور ماہیت کا عموم شرط کر کے ماہیت پر ایسی صفت کا حکم لگانا صحیح ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا  
 عموم شرط ہے۔ یونہی کسی شرط کے بغیر ماہیت پر ایسی صفت کا حکم لگانا بھی صحیح ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا عموم  
 شرط ہے مثلاً افراد انسان کی نوعیت ثابت کرنے کے لئے اگر تم انسان نوع بولو تو تمہارا بولنا صحیح نہ ہوگا اور اگر انسان  
 کا عموم شرط کر کے تم انسان نوع بولو تو تمہارا بولنا صحیح ہوگا یونہی کسی شرط کے بغیر تمہارا انسان نوع بولنا بھی صحیح ہے۔ اب  
 تم یاد رکھو کہ قضیہ حملیہ کا موضوع کبھی جزئی حقیقی ہوتا ہے۔ جیسے زید کاتب اور کبھی کلی جیسے انسان نوع اور انسان کاتب  
 اور جس قضیہ حملیہ کا موضوع کلی ہوتا ہے۔ کبھی اس کے موضوع کی ماہیت کا عموم شرط کر کے ماہیت پر حکم لگاتے ہیں اور کبھی  
 ماہیت کا خصوص شرط کر کے افراد پر حکم لگاتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ ماہیت کا عموم شرط کرتے ہیں۔ اور نہ ماہیت  
 کا خصوص اور ماہیت پر حکم لگادیتے ہیں مثلاً تم ماہیت انسان کا عموم شرط کر کے انسان نوع بولو یا افراد انسان کی کثرت  
 ثابت کرنے کے لئے انسان کاتب بولو یا عموم و خصوص کسی شرط کی نیت نہ کرو اور انسان نوع یا انسان کاتب بولو  
 جس قضیہ حملیہ کا موضوع جزئی حقیقی ہوتا ہے اُس کو قضیہ شخصہ کہتے ہیں اور جس قضیہ حملیہ کا موضوع کلی ہوتا ہے اور اس  
 کے موضوع کی ماہیت پر عموم و خصوص کی شرط کے بغیر حکم لگاتے ہیں اس کو قضیہ مہملہ قدامیہ کہتے ہیں اور جس قضیہ حملیہ کا  
 موضوع کلی ہوتا ہے اور اس کے موضوع کی ماہیت پر عموم شرط کر کے حکم لگاتے ہیں اس کو قضیہ طبعیہ کہتے ہیں۔ اور جس قضیہ حملیہ کا  
 موضوع کلی ہوتا ہے اور افراد پر حکم لگاتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں مہملہ عند المتأخرین اور محصورہ اس سے نتیجہ نکلا کہ قضیہ حملیہ کی  
 پانچ قسمیں ہیں ۱۔ شخصہ ۲۔ مہملہ قدامیہ ۳۔ طبعیہ ۴۔ مہملہ عند المتأخرین ۵۔ محصورہ۔ قضیہ شخصہ۔ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا  
 موضوع جزئی حقیقی ہو جیسے زید کاتب۔ قضیہ مہملہ قدامیہ۔ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور اُس کے موضوع کی ماہیت  
 پر عموم و خصوص کی شرط کے بغیر حکم لگایا گیا ہو جیسے تم ماہیت انسان کا عموم و خصوص شرط کیے بغیر کہو۔ انسان نوع یا انسان کاتب۔  
 یا انسان شیخ۔ قضیہ طبعیہ۔ اس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور اس کے موضوع کی ماہیت کا عموم شرط کر کے حکم لگایا گیا ہو جیسے تم  
 ماہیت انسان کا عموم شرط کر کے کہو انسان نوع ۵۔ قضیہ مہملہ عند المتأخرین۔ اس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور افراد پر حکم  
 لگایا گیا ہو۔ لیکن افراد کی مقدار مہملہ رکھی گئی ہو جیسے الکواکب سیارہ ۵۔ قضیہ محصورہ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور  
 افراد پر حکم لگایا گیا ہو اور یہ بھی بتا دیا گیا ہو کہ کل افراد پر حکم لگایا گیا ہے یا بعض پر جیسے کل انسان حیوان و بعض انسان کاتب انتہی۔  
 ۱۔ قول نوع ہذا صادق بشرط العموم فقط۔ ۲۔ قول کاتب ہذا صادق بشرط الخصوص فقط۔ ۳۔ قول شیئ ہذا صادق لا بشرط شیئ۔ ۴۔ قول افراد ہذا



**فصل المحصورات** اربع احدثها الموجبة الكلية كقولك كل انسان حيوان  
والثانية الموجبة الجزئية نحو بعض الحيوان اسود والثالثة السالبة الكلية نحو  
لا شئ من الزنجى بابيض والرابعة السالبة الجزئية نحو بعض الانسان  
ليس باسود۔

**تقریر۔** محصورات چار ہیں ان میں سے ایک موجبہ کلیہ ہے جیسے کل انسان حیوان دوسرا موجبہ جزئیہ جیسے حیوان  
اسود اور ان میں سے تیسرا سالبہ کلیہ ہے جیسے لا شئ من الزنجی بابيض اور چوتھا سالبہ جزئیہ جیسے بعض الانسان  
لیس باسود۔

**ابحاث قول المحصورات** اربع الخ۔ درجہ حر۔ قضایا محصورہ میں حکم بالايجاب ہوگا یا بالسلب دونوں تقریریں  
پر تمام افراد پر حکم ہوگا یا بعض افراد پر پس اگر حکم بالايجاب تمام افراد پر ہو تو یہ موجبہ کلیہ ہے اور اگر حکم بالايجاب بعض افراد  
پر ہو تو یہ موجبہ جزئیہ ہے۔ اور اگر حکم بالسلب تمام افراد پر ہو تو یہ سالبہ کلیہ ہے اور اگر حکم بالسلب بعض افراد پر ہے تو یہ سالبہ  
جزئیہ ہے۔

**قوله احدثها الموجبة الكلية** الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے موجبہ کلیہ کو دیگر اقسام پر اس کے شرف کی وجہ سے  
مقدم کیا ہے۔

**فصل الذي يبين به كمية الافراد من الكلية والبعضيه يسمى سوراً**  
وهو ما خوذ من سور البلد وسور الموجبة الكلية كل ولاه لا استغراق  
وسور الموجبة الجزئية بعض وواحد من الجسم جماد وسور السالبة  
لكية لا شئ ولا واحد نحو لا شئ من الغراب بابيض ولا واحد  
من النار ببارد ووقوع النكرة تحت النفي نحو ما من ماء الا وهو  
رطب وسور السالبة الجزئية ليس بعض كقولك ليس بعض الحيوان  
بحار وبعض ليس كما تقول بعض الفواكه ليس بجلو اعلم ان في كل  
لسان سوراً يخصها في الفارسية لفظ هر سور الموجبة الكلية كقول

الشاعر بيت هر آن کس که در بند حرص اوقات۔ و در نمر من زندگانی بباد  
و مصنف الدين السعدي الشيرازي كما قال في كرمها ۱۲

**تقریر۔** وہ امر جس کے ساتھ افراد کی مقدار کلیت و بعضیت سے بیان کی جائے اُس کو سور کہتے ہیں اور سور  
یہ سور البلد (یعنی فصیل شہر و شہر بنیاد) سے لیا گیا ہے اور موجبہ کلیہ کا سور لفظ کل اور الف لام استغراق ہے اور موجبہ  
جزئیہ کا سور لفظ بعض اور لفظ واحد ہے جیسے بعض من الجسم جماد اور واحد من الجسم جماد اور سالبہ کلیہ کا سور لا شئ اور لا واحد  
ہے جیسے لا شئ من الغراب بابيض اور لا واحد من النار ببارد اور نکرہ کا تحت النفي واقع ہونا بھی سالبہ کلیہ کا سور ہے جیسے  
ما من ماء الا وهو رطب۔ نہیں ہے کوئی پانی گرم نہ ہے اور سالبہ جزئیہ کا سور ليس بعض جیسے ليس بعض الحيوان بحار وبعض ليس  
کچھ جیسے بعض الفواكه ليس بجلو بعض میوے میٹھے نہیں۔ اس مقام پر یہ دیکھ ہو سکتا تھا کہ سور لسان عربی کے ساتھ مختص  
ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول واعلم الخ سے اس دہم کا ازالہ فرماتے ہوئے فرمایا کہ ہر زبان میں سور ہوتا ہے جو اُس  
زبان کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔ چنانچہ فارسی زبان میں لفظ هر موجبہ کلیہ کا سور ہے۔ جیسے ایک شاعر کا یعنی حضرت صلح اللہ



سعدی شیرازی کا کریمیا میں یہ قول: ہر آنکس کہ در بند حرص اوقاد - دہر خرمی نہ گانی یاد تو جہ جو آدمی بھی حرص کی قید میں پڑا۔ وہ اپنی نفس کا ڈھیر برباد کرے گا۔

**ابحاث۔ قولہ وهو ما خوذ من سوس البلد۔** سوس کو سوسہ البلد سے لیا گیا ہے اور سوسہ البلد شہر کی چاد دیواری کو کہتے ہیں جس نے شہر کو گھیر ہوا ہوتا ہے۔ تو جس طرح شہر کو یہ دیوار احاطہ کر لیتی ہے اسی طرح یہ سوسہ بھی موضوع کے احاطہ کا لیتا ہے۔

**قولہ کل۔** کل کی تین قسمیں ہیں (۱) کل افرادی علی کل مجموعی علی کل کلی۔ کل افرادی وہ ہوتا ہے جس میں کل کے مدخول کے ہر ہر فرد پر حکم ہو جیسے کل رمان ماکول اور کل مجموعی وہ ہوتا ہے جس میں کل کے مدخول کے مجموعہ پر حکم ہو جیسے کل الرمان ماکول یہاں ماکول کا حکم رمان کے مجموعہ پر ہے یعنی رمان کے جمیع اجزاء ماکول ہیں اور کل کلی یہ کلی کا مخفف ہوتا ہے جیسے کل انسان نوع یعنی الانسان الکلی نوع۔ اور موجبہ کلیہ کا سوسہ کل افرادی ہوتا ہے۔

**قولہ ووقوع النکرة تحت النفی۔** نکرہ کا تحت النفی واقع ہونا سالبہ کلیہ کا سوسہ اس لئے ہے کہ نکرہ فرد بہم غیر معین کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ تو جب اس نکرہ پر نفی داخل ہوگی تو ہر فرد بہم غیر معین کی نفی ہوگی جس سے تمام افراد کی نفی لازم آئی۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ”ووقع النکرة تحت النفی“ من قبیل التعمیم بعد التخصیص ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”لا شئ ولا احد“ میں بھی نکرہ تحت النفی واقع ہے۔

**قولہ و سور السالبة الجنیۃ الخ اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ سالبہ جزئیہ کے سوسہ تو تین ہیں۔** لیس بعض بعض لیس۔ لیس کل اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے صرف دو کا ذکر کیا ہے یعنی لیس بعض و بعض لیس کا اور لیس کل ترک کر دیا اس کی کیا وجہ ہے؟

**الجواب:** سالبہ جزئیہ میں سلب جزئی ہوتا ہے۔ اور لیس بعض و بعض لیس کی سلب جزئی پر دلالتہ مطابقتی ہے اور رفع ایجاب کلی پر التزامی جبکہ لیس کل کی رفع ایجاب کلی پر دلالت مطابقتی ہے اور سلب جزئی پر التزامی تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں صرف اس سوسہ کو ذکر کیا ہے جس کی سلب جزئی پر دلالتہ مطابقتی ہو اور وہ لیس بعض و بعض لیس میں ذکر لیس کل سوال۔ کیا لیس بعض اور بعض لیس میں بھی کوئی فرق ہے؟

**الجواب۔** ہاں ان میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ لیس بعض کبھی سلب کلی کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے کیونکہ یہاں بعض غیر معین ہے۔ پس یہ نکرہ تحت النفی کے مشابہ ہو گیا تو جس طرح نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لیس بعض بھی عموم کا فائدہ دے گا برخلاف بعض لیس کے (یہ سلب کلی کے لئے استعمال نہیں ہوتا) اگرچہ یہاں بھی بعض غیر معین ہے لیکن وہ تحت النفی نہیں ہے بلکہ وہ خود سلب پر وارد ہوا ہے۔ اور بعض لیس کبھی ایجاب عددی جزئی (موجبہ معدولتہ) کے لئے ذکر کیا جاتا ہے جیسے بعض الحيوان هو ليس بالسان۔ جب کہ لا انسانہ کو بعض الحيوان کے لئے ثابت کرنا مقصود ہو نہ کہ انسانیتہ کے سلب کو بعض حیوان سے۔ بہر خلاف لیس بعض کے کہ وہ کبھی بھی ایجاب کے لئے نہیں آسکتا۔

**قولہ لفظ ہر۔** فارسی میں جس طرح لفظ ہر موجبہ کلیہ کا سوسہ ہے اسی طرح لفظ ہم بھی موجبہ کلیہ کا سوسہ ہے جیسے ہر ہم تحت و ملکی پذیر و زوال نمائند بجز ملک ایزد تعالیٰ

اور سالبہ کلیہ کا سوسہ بیست فارسی میں اور اردو میں کچھ نہیں اور کوئی نہیں اور موجبہ جزئیہ کا سوسہ فارسی میں بر خست ہست اور اردو میں تقوڑے ہیں اور سالبہ جزئیہ کا سوسہ فارسی میں بر خست نیست اور اردو میں تقوڑے نہیں۔



فصل قد جرت عادة المیزانیین انهم يعبرون عن الموضوع  
بحج وعن المحصول بب فمتی اس ادا والتعبیر عن الموجهة الطیة  
يقولون کل ج ب و مقصودهم من ذلك الا یجاز ودفع لوهم  
الانحصار۔

تقریر۔ اہل منطق کی یہ عادت جاری ہے کہ وہ موضوع کو ج اور محمول کو ب سے تعبیر کرتے ہیں جب وہ احکام جاری  
کرنے کے لئے موجب کلیہ کی تعبیر کا ارادہ کرتے ہیں تو کہہ دیتے ہیں کل ج ب اور اہل منطق کے اس (یعنی موضوع اور محمول  
کی جگہ ج ب کو اختیار کرنے) سے دو مقصد ہیں ایک اختصار اور دوسرا انحصار کے وہم کو دور کرنا۔ وجہ اختصار تو ظاہر  
ہے کیونکہ ہمارا قول کل ج ب یہ کل انسان حیوان سے مختصر ہے اور انحصار کے وہم کا ازالہ یوں ہے کہ موجب کلیہ کی تشیل  
کے لئے کل انسان حیوان، کثیر الوقوع ہے اگر اس کو اختیار کر کے اس پر احکام جاری کرتے تو یہ وہم ہوتا کہ شاید یہ احکام  
اسی مادہ کے ساتھ خاص ہیں دوسرے موجبات کلیہ میں جاری نہیں ہوتے اس وہم کو دور کرنے کے لئے اہل منطق نے  
قضیہ موجب کلیہ کو تمام مادوں سے خالی کر لیا اور اس کے دونوں طرفوں کو ج ب سے تعبیر کر دیا تاکہ یہ امر ظاہر ہو جائے کہ جو  
احکام اس قضیہ پر جاری ہوتے ہیں یہ اس کی تمام جزئیات کو شامل ہیں۔

ابحاث فی یعبرون عن الموضوع الخ سوال اہل منطق نے حروف ہجا سے ج ب کو اختیار  
کیا ہے جب کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اب کو اختیار کرتے کیونکہ یہ باقی حروف ہجا سے مقدم ہیں۔  
الجواب۔ حروف ہجا میں سے پہلا حرف الف ہے اور وہ ہمیشہ ساکن ہوتا ہے اور ابتداء بسکون متعذر ہے  
تو پھر ب کو لے لیا اور جب ت ث خط میں ب کے مشابہ ہیں تو ان کو ترک کر دیا ورنہ موضوع و محمول کا غلط  
امتیاز نہ ہوتا (کیونکہ خط میں غلطی بھی ہو سکتی ہے) تو ان کے بعد ج تھا پھر اسی کو اختیار کر لیا۔  
سوال۔ جب ج ب کو اختیار کر لیا تو مناسب یہ تھا کہ ب کو موضوع اور ج کو محمول قرار دیتے کیونکہ ب پہلے ہے اور

موضوع بھی پہلے اور ج بعد ہے جب کہ محمول بھی موضوع کے بعد ہوتا ہے حالانکہ اہل منطق نے اس کے برعکس کیا ہے۔  
الجواب علی الاول۔ قیاس تو یہی چاہتا ہے۔ لیکن ترتیب کا عکس اس وہم کو دفع کرنے کے لئے کیا ہے کہ ج ب  
سے ان دونوں کی ذات مراد ہے یعنی اس (ج ب) کی ترتیب سے یہ بتانا مقصود ہے کہ یہاں ذات ج و ذات ب  
مراد نہیں ہیں۔

الجواب الثانی۔ موضوع کو ج سے اور محمول کو ب سے تعبیر کرنے کی وجہ لطیف یہ ہے کہ جانب موضوع میں تین چیزیں  
ہیں علی ذات موضوع علی وصف عنوانی علی عقد وضع یعنی وصف عنوانی کا ذات موضوع پر صدق اور ج کے عدد بھی تین  
ہیں لہذا موضوع کی تعبیر کے ساتھ مناسب ہے اور جانب محمول میں دو چیزیں ہیں علی الوصف علی صدق وصف علی  
الذات اور ب کے عدد دو ہیں لہذا مناسب ہے کہ محمول کی تعبیر ب سے ہو ۱۲۔



**فصل الحبل فی اصطلاحهم اتحاد المتغائرين فی المفهوم بحسب الوجوه**  
 ففی قولک زید کاتب وعمر وشاعر مفہوم زید مغائر لمفہوم کاتب  
 لکنہما موجودان بوجود واحد وکذا مفہوم عمر وشاعر متغائر  
 وقد اتحدان فی الوجود ثما الحبل علی قسمین لانہ ان کان بواسطۃ فی  
 او ذوا اللام کما فی قولک زید فی الدار والمال لزید وخالد ذو  
 مال یسمی الحبل بالاشتقاق وان لم یکن كذلك بل یحمل شیء علی شیء  
 بلا واسطۃ ہذا لا الوسائط یقال لہ الحبل بالمواطاة نحو عمر وطیب  
 وبکر فضیح۔

**تقریر۔** تفسیر حملیہ جب حمل پر مشتمل تھا تو اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ حمل کی تعریف اور اس کی تقسیم بیان فرماتے ہیں۔  
 اہل میزان کے نزدیک حمل اُن دو چیزوں کا وجود میں متحد ہوتا ہے جو مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہوں۔ پس زید کاتب و عمر  
 شاعر میں زید کا مفہوم یعنی حیوان الناطق مع الشخص المخصوص مغائر ہے کاتب کے مفہوم کے یعنی وہ ذات جس کے  
 لئے وصف کتابت ثابت ہے۔ لیکن یہ دونوں ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں۔ اسی طرح ”عمر و شاعر“ میں عمر کا مفہوم شاعر  
 کے مفہوم کے مغائر ہے لیکن یہ دونوں ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں۔ پھر حمل دو قسم ہے۔ حمل بالاشتقاق اور حمل بالمواطاة۔  
 حمل بالاشتقاق وہ ہے جو فی یا ذوا اللام کے واسطے سے ہو جیسے زید فی الدار۔ المال لزید وخالد ذوال مال میں ہے۔ اور حمل بالمواطاة  
 وہ ہے جو اس طرح نہ ہو یعنی فی یا ذوا اللام کے واسطے سے نہ ہو بلکہ ایک شیء دوسری شیء پر بلا واسطہ محمول ہو جیسے عمر وطیب  
 وبکر فضیح۔

**ابحاث قول فی المفہوم۔** ”فی المفہوم“ یہ جار مجرور۔ المتغائرين کے متعلق ہے اور بحسب الوجود۔ یہ الاتحاد کے متعلق ہے

**قول الحبل بالاشتقاق** حمل تین قسم ہے (۱) حمل بالاشتقاق (۲) حمل بالترکیب (۳) حمل بالمواطاة۔  
 حمل بالاشتقاق یہ ہے کہ ایک شیء محمول ہو دوسری شیء پر مشتق کے ضمن میں جیسے نطق۔ زید ناطق میں زید پر محمول ہے مشتق یعنی ناطق  
 کے ضمن میں۔ اور حمل بالترکیب یہ ہے کہ شیء محمول ہو ذوا فی یا اللام یا تعنی یا کات کے ساتھ مرکب ہونے کے بعد جیسے خالد ذوال مال  
 وزید فی الدار والمال لزید والذک علی ہدی من ربہم اور جیسے وتكون الجبال کالعھن المنقوش۔  
 تنبیہ کہی کہی حمل بالترکیب پر حمل بالاشتقاق کا اطلاق کر لیتے ہیں جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت میں ہے۔ کیونکہ  
 حمل بالترکیب پر حمل بالاشتقاق کی طرف رجوع کرتا ہے جیسا کہ زید فی الدار کی تعبیر زید مستقر فی الدار کے ساتھ اور زید ذوال مال  
 کی تعبیر زید منزل کے ساتھ اور المال لزید کی تعبیر المال مملوک لزید کے ساتھ ممکن ہے۔ حمل بالمواطاة یہ ہے کہ ایک شیء دوسری  
 شیء پر محمول ہو ان وسائل کے بغیر جیسے عمر وطیب وبکر فضیح۔

**قول الحبل بالمواطاة۔** حمل بالمواطاة میں چونکہ موضوع و محمول صدق میں موافق ہوتے ہیں اس لئے اس حمل کو حمل  
 بالمواطاة کہتے ہیں۔ اور حمل بالمواطاة دو قسم ہے۔ حمل ادنیٰ۔ حمل متعارف۔ حمل ادنیٰ وہ ہے کہ موضوع اور محمول میں ذات  
 اور وجود میں اتحاد ہو جیسے الانسان انسان۔ اور حمل متعارف یہ ہے کہ موضوع اور محمول کا اتحاد صرف وجود میں ہو۔ پھر حمل متعارف  
 دو قسم ہے حمل متعارف بالذات اور حمل متعارف بالعرض اگر محمول ذات ہو تو یہ حمل متعارف بالذات ہے جیسے الانسان  
 حیوان اور اگر محمول عرض ہے تو یہ حمل متعارف بالعرض ہے جیسے الانسان کاتب۔



فصل تقسیم آخر للحملیۃ موضوع الحملیۃ ان کان موجودا فی الخارج وکان  
الحکم فیہا باعتبار تحقق الموضوع ووجودہ فی الخارج کانت القضية  
خارجیۃ نحو الانسان کاتب وان کان موجودا فی الذہن وکان  
الحکم باعتبار خصوص وجودہ فی الذہن کانت ذہنیۃ نحو الانسان  
کلی وان کان الحکم باعتبار تقررہ فی الواقع مع عزل النظر عن  
خصوصیۃ ظرف الخارج والذہن سمیت القضية حقیقیۃ نحو  
الاربعة زوج والستۃ ضعف الثلثۃ

تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب قضیہ حملیہ کی تعریف و تقسیم اور حمل کی تعریف اور اس کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے  
تو اب قضیہ حملیہ کی تقسیم باعتبار محلی عندہ کے شروع فرماتے ہیں: قضیہ حملیہ وجود موضوع کے اعتبار سے تین قسم ہے: الاول  
الخارجیۃ الثانی الذہنیۃ الثالث الحقیقیۃ۔ قضیہ حملیہ کا موضوع اگر خارج میں موجود ہو اور اس قضیہ میں حکم بھی موضوع کے تحقق  
اور وجود فی الخارج کے اعتبار سے ہو تو یہ قضیہ خارجیۃ ہے جیسے الانسان کاتب۔ اگر قضیہ حملیہ کا موضوع ذہن میں موجود ہو  
اور اس قضیہ میں حکم بھی موضوع کے ذہن میں موجود ہونے کے اعتبار سے ہو تو یہ قضیہ ذہنیۃ ہے۔ جیسے الانسان کلی۔ اور اگر  
قضیہ حملیہ میں حکم باعتبار تقرر موضوع فی الواقع کے ہو (یعنی جس کا موضوع موجود مقدر ہو) قطع نظر ظرف خارج اور ذہن کے  
تو یہ قضیہ حقیقیۃ ہے۔ جیسے الاربعة زوج والستۃ ضعف الثلثۃ، پس اربعۃ خارج میں ہو یا ذہن میں اس پر زوجیت کا کو  
ہے اور ستۃ خارج میں ہو یا ذہن میں اس پر ضعف الثلثۃ کا حکم ہے۔

ابحاث قولہ تقسیم آخر للحملیۃ الخ۔ اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کی وجود موضوع کے اعتبار  
سے تین قسمیں ہیں۔ خارجیۃ۔ ذہنیۃ۔ حقیقیۃ۔ اس لئے کہ قضیہ حملیہ موجب میں یہ حکم ہوتا ہے کہ محمول موضوع کو ثابت ہے۔ اور حملیہ

میں یہ حکم ہوتا ہے کہ محمول موضوع سے مسلوب ہے اب اگر قضیہ حملیہ موجب میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع کو بحسب الخارج ثابت  
ہے اور اسی طرح حملیہ سالبہ میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع سے بحسب الخارج مسلوب ہے تو یہ قضیہ خارجیۃ ہے جیسے زید  
کاتب اور زید لیس کاتب اور اگر قضیہ حملیہ موجب میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع کو بحسب الذہن ثابت ہے اور قضیہ حملیہ سالبہ  
میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع سے بحسب الذہن مسلوب ہے تو یہ قضیہ ذہنیۃ ہے جیسے الانسان کلی اور الکلی لیس موجود فی الخارج  
اور اگر قضیہ حملیہ موجب میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع کو ثابت ہے باعتبار مطلق نفس الامر کے قطع نظر ظرف ذہن و خارج کے اور حملیہ  
سالبہ میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع سے مسلوب ہے باعتبار مطلق نفس الامر کے قطع نظر ظرف ذہن و خارج کے تو یہ قضیہ حقیقیۃ  
ہے جیسے الاربعة زوج والاربعة لیس بغرد۔ پھر ان تین اقسام میں سے ہر ایک دو دو قسم ہے۔ اس لئے کہ اگر موضوع  
و محمول کے اتحاد یا محمول کے موضوع سے مسلوب ہونے کا حکم بالفعل ہو تو قضیہ بنتیہ ہے اور اگر موضوع و محمول کے اتحاد  
کا حکم یا محمول کے موضوع سے مسلوب ہونے کا حکم علی تقدیر الطباق الوصف العنونی علی الذات علی تقدیر وجود ہا کے ہو تو  
یہ قضیہ غیر بنتیہ ہے تو کل اقسام چھ ہوئے علی قضیہ خارجیۃ بنتیہ علی خارجیۃ غیر بنتیہ علی ذہنیۃ بنتیہ علی ذہنیۃ غیر بنتیہ علی حقیقیۃ  
بنتیہ علی حقیقیۃ غیر بنتیہ۔

اعف عنا یا رب الارباب  
مَآیَ رِزْدِیْ عَلِیَا وَالْحَقْنِیْ بِالْصَّالِحِیْنَ



**فصل القضية الموجبة وكذا السالبة تنقسمان الى معدولة وغير معدولة**  
**ما يكون فيه حرف السلب جزء من الموضوع او من المحمول او كليهما**  
**مثال الاول قولنا اللاحى جماد مثال الثانى زيد لا عالم مثال الثالث**  
**اللاحى لا عالم هذا فى الايجاب واما فى السلب فمثال الاول اللاحى**  
**ليس بعالم ومثال الثانى العالم ليس بلاحى ومثال الثالث اللاحى**  
**ليس بلاجماد وغير المعدولة بخلافها ويسمى غير المعدولة فى**  
**الموجبة بالمحصلة وفى السالبة بالبسيطة -**

**تقریر:** مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب قضیہ حملیہ کی تقسیم (باعتبار محلی عند کے) سے فارغ ہوئے اب قضیہ حملیہ کی تقسیم باعتبار حرف سلب کے جزد ہونے اور جزد نہ ہونے کے شروع فرماتے ہیں۔ قضیہ حملیہ موجبہ اور اسی طرح سالبہ دو قسم ہے معدولہ و غیر معدولہ۔ قضیہ معدولہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں حرف سلب محکوم علیہ یا محکوم بہ یا دونوں کا جزد ہو۔ اگر موضوع کا جزد ہو تو اس قضیہ کو معدولہ الموضوع کہتے ہیں جیسے اللاحی جماد اور اگر قضیہ کے محمول کا جزد ہو تو اس کو معدولہ المحمول کہتے ہیں جیسے زید لا عالم اور اگر دونوں یعنی قضیہ کے موضوع اور محمول دونوں کا جزد ہو تو اس قضیہ کو معدولہ الطرفين کہتے ہیں جیسے اللاحی لا عالم۔ یہ اشلہ تو قضیہ حملیہ موجبہ معدولہ کی تھیں اور سالبہ معدولہ کی اشلہ یہ ہیں۔ قضیہ حملیہ سالبہ معدولہ الموضوع جیسے اللاحی ليس بعالم اور معدولہ المحمول جیسے العالم ليس بلاحى اور معدولہ الطرفين جیسے اللاحى ليس بلاجماد۔ اور قضیہ حملیہ غیر معدولہ معدولہ کے خلاف ہے یعنی قضیہ حملیہ غیر معدولہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں حرف سلب موضوع و محمول میں سے کسی کا جزد نہ ہو اور قضیہ حملیہ موجبہ غیر معدولہ کو محصلہ کہتے ہیں اور قضیہ حملیہ سالبہ غیر معدولہ کو بسیطہ کہتے ہیں۔

**المباحث ثلث فالمعدولة - قضیہ معدولہ کو معدولہ اس لئے کہتے ہیں کہ حرف سلب کی وضع تو نسبتاً بجائے**

کے رخ کے لئے ہے جب یہ (حرف سلب) موضوع یا محمول یا دونوں کا جزد بن جاتا ہے تو یہ اپنے معنی اصلی سے معدول ہوتا ہے اور اپنے معنی اصلی سے ہٹ جاتا ہے۔ پس حقیقت میں معدول حرف سلب ہے چونکہ یہ حرف سلب قضیہ کا جزد ہوتا ہے تو قضیہ کو جازاً معدولہ کہہ دیتے ہیں تسمیہ الکل باسم الجزد۔

**ثانیہ** وسمی غیر المعدولة فى الموجبة بالمحصلة۔ قضیہ موجبہ غیر معدولہ کو محصلہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے موضوع یا محمول یا دونوں کا حرف سلب جزد نہیں ہوتا ہے اور اس قضیہ کی دونوں طرفیں وجودی اور محصل ہوتی ہیں اور قضیہ سالبہ غیر معدولہ کو بسیطہ اس لئے کہتے ہیں کہ بسیطہ وہ ہوتا ہے جس کی جزد نہ ہو اور قضیہ سالبہ غیر معدولہ میں حرف سلب تو ہوتا ہے لیکن اس کے موضوع یا محمول یا دونوں کا جزد نہیں ہوتا۔

**تنبیہ:** قضیہ بسیطہ یعنی سالبہ غیر معدولہ اور قضیہ موجبہ معدولہ المحمول۔ دونوں چونکہ حرف سلب پر مشتمل ہوتے ہیں اور بظاہر ہشکل ہوتے ہیں اس لئے ان میں اشتباہ ہو سکتا ہے۔ لہذا ان میں لفظی و معنوی فرق بیان کرنا ضروری ہے۔ فرق لفظی یہ ہے کہ قضیہ میں اگر رابطہ حرف سلب کے بعد ہو تو یہ قضیہ سالبہ بسیطہ ہے جیسے زید ليس هو لعالم اور اگر رابطہ حرف سلب سے پہلے ہو تو یہ قضیہ موجبہ معدولہ المحمول ہے جیسے زید هو لا عالم۔ اس لفظی فرق پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ فرق صرف لسان عربی کے ساتھ مختص ہے فارسی اور اردو وغیرہ السنہ میں جاری نہیں ہوتا کیونکہ فارسی میں ”زید نابینا است“ اور اردو میں ”عمرو نابینا ہے“۔ قضیہ موجبہ معدولہ المحمول ہے حالانکہ اس میں رابطہ حرف سلب کے بعد ہے کیونکہ حرف سلب ”نا“ ہے اور رابطہ ”است“ اور ”ہے“ حالانکہ منطق کی بحث بحیثیت منطقی کے عام ہونی چاہیے۔ اس اشکال کا ازالہ فرماتے ہوئے حضرت شمس العلماء علامہ مولانا عبدالحی خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ شرح مرقات میں فرماتے ہیں کہ صواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر قضیہ میں حرف سلب ”رابطہ کے واسطے سے موضوع کی طرف مربوط ہو تو یہ قضیہ موجبہ معدولہ المحمول ہوگا خواہ رابطہ حرف سلب سے مقدم ہو یا مؤخر جیسے ”زید نابینا است“ اور اگر حرف سلب رابطہ کے لئے قاطع ہو تو یہ قضیہ سالبہ بسیطہ ہوگا خواہ رابطہ حرف سلب سے مقدم ہو یا مؤخر۔ اور کبھی کبھی یوں بھی فرق بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ لا غیر قضیہ معدولہ المحمول کے ساتھ اور لفظ ليس سالبہ بسیطہ کے ساتھ مختص ہے۔ فتاویٰ معنوی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ عام ہوتا ہے موجبہ معدولہ المحمول سے کیونکہ موجبہ تو وجود موضوع کو پاتا ہے اور سالبہ کے لئے وجود موضوع ضروری نہیں۔ زید هو لا عالم اسی وقت کہ اس میں جب زید موجود ہو اور زید ليس لعالم اس وقت بھی کہہ سکتے ہیں کہ زید موجود نہ ہو اور اس وقت بھی کہہ سکتے ہیں کہ زید موجود ہو۔



فصل وقد يذكّر الجهة في القضية فيسمى موجّهة و سرباعية ايضاً  
والموجّهات خمسة عشر ثمانية منها بسيطة وسبعة منها مركبة اما البسائط  
فاحدها الضرورية المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول  
للموضوع او سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة كقولك الانسان  
حيوان بالضرورة والانسان ليس بجحر بالضرورة والثانية الدائمة المطلقة  
وهي التي حكم فيها بام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه كقولك  
كل فلك متحرك بالدام ولا شيء من الفلك يساكن بالدام والثالثة  
المشروطة العامة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع  
او نفيه عنه مادام ذات الموضوع موصوفاً بالوصف العنوافي والوصف  
العنوافي عندهم ما عبر به عن الموضوع كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع  
بالضرورة مادام كاتباً ولا شيء من الكاتب يساكن الاصابع بالضرورة  
مادام كاتباً والرابعة العرفية العامة وهي التي حكم فيها بام ثبوت المحمول  
للموضوع او سلب عنه مادام ذات الموضوع متصفاً بالوصف العنوافي  
كقولنا بالدام كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً بالدام ولا شيء  
من النائم بمسيتقظ مادام نائماً والخامسة الوقتية المطلقة وهي التي حكم فيها

بالضرورة ثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه في وقت معين من اوقات  
الذات كما تقول كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه و  
بين الشمس ولا شيء من القمر منخسف بالضرورة وقت التربيع و  
السادسة المنتشرة المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع  
او نفيه عنه في وقت غير معين من اوقات الذات نحو كل حيوان يتنفس  
بالضرورة وقتاً ما ولا شيء من الحجر يتنفس بالضرورة والسابعة  
المطلقة العامة وهي التي حكم فيها بوجود المحمول للموضوع او سلبه عنه  
اي في احد الازمنة الثلاثة كقولك كل انسان ضاحك بالفعل ولا  
شيء من الانسان بضاحك بالفعل والثامنة الممكنة العامة وهي التي  
حكم فيها بسلب ضرورة الجانب المخالف كقولك كل نار حارة بالامكان  
العالم ولا شيء من النار يبارد بالامكان العام.

تقریر۔ مصنف فرماتے ہیں کبھی قضیہ میں جہت ذکر کی جاتی ہے تو اس قضیہ کو متوجہ اور رباعیہ کہتے ہیں دینی اگر مشکل  
قضیہ کی نسبت کی کیفیت مثلاً ضروریہ - دوام - امکان وغیرہ بیان کر دے تو اس کو قضیہ موجبہ کہتے ہیں اور اگر قضیہ  
کی نسبت کی کیفیت بیان نہ کرے تو اس قضیہ کو قضیہ مطلقہ کہتے ہیں اور قضایا متوجہات پندرہ ہیں اکٹھے بسیطہ اور سات  
مركبة۔ بسائط میں سے پہلا ضروریہ مطلقہ ہے۔ ضروریہ مطلقہ وہ قضیہ متوجہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت ذات  
موضوع کے لئے یا محمول کا سلب ذات موضوع سے ضروری ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے جیسے الانسان حیوان



بالضرورة۔ اس میں یہ حکم ہے کہ حیوان کا ذات انسان کے لئے ثبوت ضروری ہے جب تک ذات انسان موجود ہے۔ اور الانسان ليس بحجر بالضرورة اس میں یہ حکم ہے کہ حجر کا ذات انسان سے سلب ضروری ہے جب تک ذات انسان موجود ہے۔ عا دائمة مطلقة۔ وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت ذات موضوع کے لئے یا محمول کا سلب ذات موضوع سے دائمی ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے جیسے کل فلک متحرک بالادام اس میں یہ حکم ہے کہ متحرک کا ذات فلک کے لئے ثبوت دائمی ہے جب تک ذات فلک موجود ہے، ولا شئ من الفلک بساکن بالادام (اس میں ساکن کا ذات موضوع سے سلب دائمی ہے جب تک ذات فلک موجود ہے عا مشروطہ عامہ: وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے ضروری ہے جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ موصوف ہے اور مناطقہ کے نزدیک جس کے ساتھ موضوع کو تعبیر کیا جائے وہ وصف عنوانی ہے۔ یعنی مناطقہ مضمون موضوع کو وصف موضوع اور وصف عنوانی کہتے ہیں۔ مشروطہ عامہ موجبہ کی مثال کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة مادام کاتباً اس میں یہ حکم ہے کہ متحرک الاصابع کا ثبوت ذات کاتب کے لئے ضروری ہے جب تک ذات کاتب وصف کتابت کے ساتھ موصوف ہے اور مشروطہ عامہ سالبہ کی مثال لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورة مادام کاتباً۔ اس میں یہ حکم ہے کہ ساکن الاصابع کی سلب ذات کاتب سے ضروری ہے جب تک ذات کاتب وصف کتابت کے ساتھ موصوف ہے عا عرفیہ عامہ وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے دائمی ہے جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ موصوف ہے جیسے بالادام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً۔ اس میں یہ حکم ہے کہ متحرک الاصابع کا ثبوت ذات کاتب کے لئے دائمی ہے جب تک ذات کاتب وصف کتابت کے ساتھ موصوف ہے۔ سالبہ کی مثال بالادام لا شئ من النائم بسیقظ مادام نائماً: اس میں یہ حکم ہے کہ سیقظ کی سلب ذات نائم سے دائمی ہے۔ جب تک ذات نائم وصف نوم کے ساتھ موصوف ہے: عا وقتیہ مطلقة وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے ضروری ہے معین وقت میں موضوع کے اوقات سے جیسے کل قمر منخسف کا ثبوت ذات قمر کے لئے ضروری ہے جس وقت زمین اس کے اور سورج کے درمیان حائل ہو جائے اور لا شئ من القمر کا منخسف بالضرورة وقت التزیج۔ اس میں یہ حکم ہے کہ منخسف کی سلب ذات قمر سے تزیج کے وقت ضروری ہے یعنی جس وقت قمر اور آفتاب کے درمیان زمین حائل نہ ہو۔ عا منتشرہ مطلقة وہ قضیہ

بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے ضروری ہے ذات موضوع کے اوقات میں سے غیر معین وقت میں جیسے کل حیوان متنفس بالضرورة دقاً ما اس میں یہ حکم ہے کہ متنفس کا ذات حیوان کے لئے ثبوت ضروری ہے ذات حیوان کے اوقات میں سے وقت غیر معین میں۔ ولا شئ من الحيوان متنفس بالضرورة فی وقت ما۔ اس میں یہ حکم ہے کہ متنفس کی ذات حیوان سے سلب ضروری ہے ذات حیوان کے اوقات میں سے کسی وقت میں عا مطلقة عامہ وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت ذات موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے بالفعل ہے یعنی تین زمانوں (ماضی۔ حال۔ استقبال) میں سے کسی ایک زمانہ میں ہے جیسے کل الانسان ضاحک بالفعل۔ اس میں ضاحک کا ثبوت انسان کے لئے بالفعل ہے اور لا شئ من الانسان ضاحک بالفعل اس میں ضاحک کی سلب بالفعل ہے ذات انسان سے عا ممکنہ عامہ وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ حکم کی جانب مخالف ضروری نہیں جیسے کل نار حارة بالامکان العام اس میں نار کے گرم ہونے کا حکم لایا ہے اور وہ امکان عام کے ساتھ مقید ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نار سے گرم ہونے کی جانب مخالف یعنی نار کا گرم نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور لا شئ من النار ببارد بالامکان العام۔ اس میں جانب مخالف ثبوت بارد ہے تو اس میں یہ حکم ہے کہ آگ کے لئے ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں ہے۔

ابحاث قوله وقد ینکر الجہتہ۔ اس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ محمول کی نسبت موضوع کی طرف ایجابی ہو یا سلبی نفس الامر میں اس کا کیفیات ثلاثہ ضروریہ (یعنی محمول کا تحقق موضوع کے لئے ضروری اور واجب ہو) عا امتناع (یعنی محمول کا موضوع پر صادق آنا ضروری عدم ہو) عا امکان یعنی محمول کا موضوع کے لئے تحقق ضروری ہو اور نہ عدم تحقق ضروری ہو) میں سے کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف اور متکلف ہونا ضروری ہے۔ نسبت کی وہ کیفیت جو نفس الامر میں ہے۔ اس کیفیت کو مادۃ القضیہ کہتے ہیں۔ اور جو لفظ (قضیہ منظور میں) یا صورتہ عقلیہ (قضیہ مقولہ میں) اس کیفیت پر دلالت کرے اس کو جہتہ القضیہ کہتے ہیں جیسے کل انسان حیوان بالضرورة۔ اس میں حیوان کی نسبت جو ذات انسان کی طرف ہے اس کی جو کیفیت نفس الامر میں ہے وہ مادۃ القضیہ ہے اور لفظ بالضرورة یا اس کی صورتہ عقلیہ جو نفس الامر کی کیفیت پر دال ہے وہ جہتہ القضیہ ہے۔



قضیہ میں جہت اور مادہ دونوں موافق ہوں تو قضیہ صادق ہے جیسے کل انسان حیوان بالضروریۃ اور اگر موافق نہ ہوں تو قضیہ کاذب ہوگا جیسے کل انسان کاتب بالردام؛ اگر قضیہ میں جہت کا ذکر ہو تو اس قضیہ کو متوجہ اور باعتبار جہت کہتے ہیں۔ اور باعتبار جہت اس لئے کہ یہ موضوع و محمول و رابطہ و جہت چار امور پر مشتمل ہوتا ہے، اور اگر قضیہ میں جہت کا ذکر ہو تو اس قضیہ کو مطلقہ کہتے ہیں۔ پس قضیہ متوجہ وہ قضیہ ہے جس کی نسبت کی کیفیت مذکور ہو جیسے کل انسان حیوان بالضروریۃ اور قضیہ مطلقہ وہ قضیہ ہے جس کی نسبت کی کیفیت مذکور نہ ہو جیسے کل انسان حیوان۔

قولہ **خمس عشر**۔ مان کے قول ختمہ عشر کے متعلق شرح فارسی طرقات میں مذکور ہے کہ یہ زنتہ قلم المناہج ہے۔ عبارت صحیحیہ یوں ہونی چاہیے خمس عشر۔ اس لئے کہ الموجدات، متوجہ کی جمع ہے اور متوجہ مؤنث ہے اور اس کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ پہلی جز کو بغیر تا کے اور دوسری جز کو تا کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ لہذا ختمہ عشر کی بجائے خمس عشر ہونا چاہیے؛ اس کے بارے فیخر اہل سنت، صاحب تصانیف کثیرہ حضرت علامہ مولانا عبدالحکیم شرف قادری دامت برکاتہما وعلیہما السلام حاشیہ المرفیۃ علی الطرقات میں فرماتے ہیں۔ کہ اس مرکب دو ختمہ عشر مثلاً، کو مناطقہ اسی طرح استعمال کرتے ہیں جیسا کہ رسالہ شمسہ اور اس کی شرح میں مذکور ہے۔ القضاء یا المتوجہ اتی حرت العادة بالبحث عنہا وعن احکامہا ثلثہ عشر قضیہ، اور مناطقہ کے اس استعمال کی وجہ یہ ہے کہ القضیہ کی تا، تانیث کے لئے نہیں ہے بلکہ وصیفت سے امتیاز کی طرف نقل کے لئے ہے تو پھر ختمہ عشر کی پہلی جز کی تذکیر اور جز ثانی کی تانیث ضروری نہیں ہے لہذا مصنف رحمہ اللہ کی عبارت بالکل درست اور بے غبار ہے قتال۔

قولہ **بسیطہ**۔ قضیہ متوجہ دو قسم ہے قضیہ متوجہ بسیطہ اور قضیہ متوجہ مرکبہ۔ اگر قضیہ متوجہ کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں پر مشتمل ہو بشرطیکہ دوسری جز کو مجملًا بیان کیا گیا ہو (یعنی دوسری جز میں موضوع و محمول مذکور نہ ہوں) تو وہ قضیہ مرکبہ ہے؛ اگر اس کا جز اول متوجہ ہو تو یہ قضیہ متوجہ مرکبہ متوجہ ہوگا جیسے کل انسان متنفس بالفعل لا دائماً، اور اگر جز اول سالب ہو تو وہ قضیہ متوجہ مرکبہ سالب ہوگا۔ جیسے لاشی من الانسان متنفس بالفعل لا دائماً، اور اگر قضیہ متوجہ کی حقیقت صرف ایجاب یا صرف سلب پر مشتمل ہو تو یہ قضیہ متوجہ بسیطہ ہے جیسے کل انسان حیوان بالضروریۃ و لاشی من الانسان بحج بالضروریۃ۔

قولہ **الضروریۃ المطلقہ**۔ اس قضیہ کا نام ضروریۃ تو اس لئے ہے کہ یہ ضرورت پر مشتمل ہے اور مطلقہ

اس لئے کہ اس میں ضروریۃ اللادوام کی قید سے مقیدہ نہیں ہے۔ یعنی اس میں ضروریۃ، وصف یا وقت کے ساتھ مقیدہ نہیں ہے۔

قولہ **اوسلبہ عنہ**۔ تنبیہ قضیہ ضروریہ متوجہ، میں ایجاب، ضروریۃ کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور قضیہ ضروریہ سالب میں سلب، ضروریۃ کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ضروریہ موجبہ کی نقیض ضروریہ سالبہ نہیں آتی اس لئے کہ ہر ایک ان دونوں میں سے ضروریۃ کی قید کے ساتھ مقید ہے اور ایک مقید دوسرے مقید کی نقیض نہیں ہوا کرتا بلکہ مقید کی نقیض رفع مقید ہوتا ہے۔ تو الضروریۃ المطلقہ المتوجہ جیسے کل انسان حیوان بالضروریۃ کی نقیض امکانیۃ العامہ السالبہ ہوگا جیسے بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام اور الضروریۃ المطلقہ السالبہ جیسے لاشی من الانسان بحج بالضروریۃ کی نقیض امکانیۃ العامہ المتوجہ ہوگا۔ جیسے بعض الانسان بحج بالامکان العام۔

قولہ **العامة المطلقہ**۔ اس کو دائمہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ جہت دوام پر مشتمل ہے اور مطلقہ اس لئے کہ یہ دوام کسی وصف وغیرہ کی قید کے ساتھ مقیدہ نہیں ہے۔ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ ضروریہ احصی مطلق ہے، اس لئے کہ ضروریۃ کا معنی ہے۔ کہ نسبت کا موضوع سے انفکاک ممکن ہے اور دوام کا معنی ہے کہ نسبت کا تمام اوقات میں شمول ہے تو جب نسبت کا موضوع سے انفکاک ممکن ہو تو یہ تمام اوقات میں پائی جائے گی اور اس کا تمام اوقات میں شمول ہوگا اور یہ ضروری نہیں کہ جب نسبت کا تمام اوقات میں شمول ہو تو اس کا موضوع سے انفکاک بھی ممکن ہو کیونکہ یہ جائز ہے کہ اس کا انفکاک تو موضوع سے ممکن ہو لیکن یہ واقعہ نہ ہو اس لئے کہ ہر ممکن کا واقعہ ہونا ضروری نہیں ہے تو جس جگہ ضروریہ تحقق ہو تو ضروری ہے کہ وہاں دائمہ متحقق ہو اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں دائمہ متحقق ہو وہاں ضروریہ بھی متحقق ہو۔

قولہ **المشروطۃ العامۃ**۔ اس کو مشروطہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورت، وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہے اور اس کو عامہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مشروطہ خاصہ (جس کا ذکر مرکبات میں آئے گا) سے عام ہے۔

قولہ **الوصف العنوانی**۔ ذات موضوع، موضوع کے افراد ہوتے ہیں۔ اور وصف عنوانی وہ ہوتا ہے جس سے ذات موضوع کو تعبیر کیا جائے۔ یعنی افراد موضوع کو ذات موضوع اور مفہوم موضوع کو وصف عنوانی کہتے ہیں۔ اور وصف عنوانی کبھی حقیقت موضوع کا عین ہوتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان، اور کبھی جز ہوتا ہے جیسے کل حیوان حساس۔ اور کبھی



حقیقت موضوع سے خارج ہوتا ہے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً۔ اور مفہوم محمول کو وصف محمول اس مقام پر یہ امر پیش نظر رہے کہ ذات موضوع کے لئے دو صفیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک وصف موضوع (ای وصف عنوانی) اور دوسری وصف محمول لیکن وصف محمول کا ثبوت ذات موضوع کے لئے کبھی ایجاباً ہوتا ہے کبھی سلباً اور وصف موضوع (ای وصف عنوانی) سے ذات موضوع کا موصوف ہونا عقد وضع ہے۔ اور وصف محمول سے ایجاباً یا سلباً موصوف ہونا عقد حمل ہے جیسے بعض الانسان مومن میں انسانیت سے زید دیگر وغیرہ کا موصوف ہونا عقد وضع ہے اور ایمان سے موصوف ہونا عقد حمل ہے۔

**قوله العرفیۃ العامة**۔ اس کو عرفیۃ اس لئے کہ جس قضیہ سالبہ کو ذکر حجت کے بغیر بولا جائے تو اہل عرف اس سے یہی معنی سمجھتے ہیں جو اس کی تعریف میں مذکور ہے حتیٰ کہ اگر یوں کہا جائے لاشی من النائم بمسقطہ تو اس سے اہل عرف یہ سمجھتے ہیں کہ جب تک نائم نائم ہے بیدار نہیں ہوگا۔ اسی طرح موجبہ جیسے کل کاتب متحرک الاصابع کا معنی یہ سمجھا جاتا ہے کہ جب تک کاتب ہوگا متحرک اصابع بھی ہوگا۔ اور عرفیۃ عامہ یہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ہے۔ اسے اعم مطلق ہے کیونکہ جب دوام اور ضروریہ ذات کے جمیع اوقات میں ثابت ہو تو دوام، وصف کے جمیع اوقات میں بھی ثابت ہوگا اور اس کا عکس نہیں۔ اسی طرح یہ (ای عرفیۃ عامہ) مشروطہ عامہ سے بھی عام مطلق ہے اس لئے کہ جہاں ضروریہ وصفی ہو وہاں دوام وصفی ضروریہ ہوگا اور اس کا عکس نہیں ہے۔

**قوله الوقتیۃ المطلقۃ**۔ اس کو وقتیۃ اس لئے کہ یہ ضروریہ الوقتیہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور مطلقہ اس لئے کہ اس میں اللادوام کی قید نہیں ہوتی۔

**قوله وقت التزیج**۔ قمر شمس سے نور حاصل کرتا ہے جب یہ سورج کے سامنے اور مقابل ہوتا ہے تو منور ہوتا ہے۔ اس وقت کو وقت التزیج کہتے ہیں۔ التزیج کا معنی ہے کہ قمر اور شمس کے درمیان مقدار ربع دور فلک ہو یعنی مقدار تین ابراج کی ہو۔ تو ظاہر ہے کہ اس وقت ان کے درمیان زمین حائل نہیں ہوگی تو پھر سلب الانخفاف عن القمر ضروری ہوگا۔ اور جب قمر اور شمس کے درمیان زمین حائل ہو جاتی ہے تو قمر بے نور ہو جاتا ہے۔ اس کی تفصیلی بحث علم حدیث کی کتب میں مذکور ہے۔

**قوله المنتشر المطلقۃ**۔ اس کو منتشرہ اس لئے کہ اس میں وقت معین نہیں ہوتا۔ اور مطلقہ اس لئے

کہ اس میں اللادوام کی قید نہیں ہوتی۔

**قوله فی وقت غیر معین**۔ "وقت غیر معین" سے مراد وقت ہے جس میں تعین کا اعتبار نہ ہو۔ اور

اس سے وہ وقت مراد نہیں ہے جس میں عدم تعین معتبر ہو کیونکہ واقع میں کسی زیادہ کا بغیر تعین کے تحقق ممکن نہیں ہے اگرچہ بغیر اعتبار تعین کے تحقق ممکن ہے مگر وہ واقع میں ضروریہ معین ہوگا۔ اور منتشرہ مطلقہ، وقتیۃ مطلقہ سے اعم مطلق ہے۔ اس لئے کہ جب ضروریہ معین وقت میں پائی جائے گی تو کسی وقت میں پائی جائے گی اور یہ ضروریہ نہیں ہے کہ جب ضروریہ کسی وقت میں پائی جائے تو وقت معین میں پائی جائے اور منتشرہ مطلقہ یہ ضروریہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ سے بھی اعم مطلق ہے اس لئے کہ جب ضروریہ ذات کے جمیع اوقات یا وصف کے جمیع اوقات میں پائی جائے گی تو یہ ضروریہ کسی وقت میں پائی جائے گی اور یہ ضروریہ نہیں ہے کہ جب ضروریہ کسی وقت میں پائی جائے تو ذات کے جمیع اوقات یا وصف کے جمیع اوقات میں پائی جائے۔

**قوله المطلقۃ العامۃ**۔ اس قضیہ کا یہ نام اس وجہ سے ہے کہ قضیہ جب مطلق رکھا جاتا ہے اور اس میں ضروریہ یا لازوریہ۔ دوام یا لادوام کی قید نہیں لگائی جاتی تو اس سے نسبت کا بالفعل ہونا ہی سمجھا جاتا ہے۔ اور عامہ اس وجہ سے ہے کہ یہ وجودیہ لازوریہ اور وجودیہ لادائمہ سے عام ہے۔ وھذا القضیۃ اعم مطلقاً من جمیع ما سبق ذکرھا۔

**قوله الممكنۃ العامۃ**۔ اس کو ممکنۃ اس لئے کہ یہ امکان پر مشتمل ہوتا ہے اور عامہ اس لئے کہ اس میں کہ یہ تمام قضایا بے سبب سے اعم مطلق ہے۔ مطلقہ عامہ سے اس لئے اعم ہے کہ جب نسبت بالفعل پائی جائے گی تو امکان عام ضروریہ پایا جائے گا اور یہ ضروریہ نہیں ہے کہ جب امکان عام پایا جائے تو نسبت بالفعل پائی جائے اور باقی قضایا بے سبب سے اس لئے اعم ہے کہ مطلقہ عامہ ان تمام سے اعم ہے اور اعم کا اعم اعم ہوتا ہے۔



فصل فی المركبات المركبة قضية ركبت حقيقتها من ايجاب سلب  
والاعتبار في تسميتها موجبة او سالبة للجزء الاول فان كان الجزء  
الاول موجبا لقولك بالضرورة كل كاتب متحرك الا صابع مادام  
كاتباً لادائماً سميت موجبة وان كان الجزء الاول سالبا لقولنا بالضرورة  
لا شيء من الكاتب بساكن الا صابع مادام كاتباً لادائماً سميت سالبة و  
من المركبات المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة مع قيد اللادوام  
بحسب الذات ومثالها ايجاباً وسلباً ومنها العرفية الخاصة وهي  
العرفية العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات كما تقول دائماً كل  
كاتب متحرك الا صابع مادام كاتباً لادائماً ولا شيء من الكاتب  
لساكن الا صابع مادام كاتباً لادائماً ومنها الوجودية الإلزامية وهي  
المطلقة العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات كقولنا كل انسان  
كاتب بالفعل لا بالضرورة في الايجاب ولا شيء من الانسان بكاتب  
بالفعل لا بالضرورة في السلب ومنها الوجودية اللادائمة وهي  
المطلقة العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات كقولك في الايجاب  
كل انسان ضاحك بالفعل لادائماً وقولك في السلب لا شيء من

الانسان بضاحك بالفعل لادائماً ومنها الوقتية وهي الوقتية  
المطلقة اذا قيد باللا دوام بحسب الذات كقولنا بالضرورة كل قمر  
منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لادائماً وبالضرورة  
لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربع لادائماً ومنها المنتشرة وهي  
المنتشرة المطلقة المقيدة باللا دوام بحسب الذات مثالها بالضرورة  
كل انسان متنفس في وقت ما لادائماً وبالضرورة لا شيء من الانسان  
بمتنفس وقتاً ما لادائماً ومنها الممكنة الخاصة وهي التي حكم فيها  
بارتفاع الضرورة المطلقة عن جانبي الوجود والعدم جميعاً  
كقولك بالامكان الخاص كل انسان ضاحك وبالامكان الخاص  
لا شيء من الانسان بضاحك.

تقریر - مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب بساط کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب مرکبات کا بیان شروع فرماتے ہیں۔  
تفسیر - مؤخرہ مرکب وہ قضیہ ہے جس کی حقیقت ايجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہو۔ اس مقام پر ایک اشکال  
تھا جس کا مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول والا اعتبار الخ سے جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ قضیہ مؤخرہ مرکب کی  
حقیقت جب ايجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہے تو اس کا نام مؤخرہ ہو یا سالبہ یہ تقریر پر تزیح بلا مرجح لازم ہے  
الجواب - اختیار جز اول کا ہوگا اگر جز اول مؤخرہ ہو تو مرکب مؤخرہ ہوگا۔ جیسے بالضرورة کل كاتب متحرك الا صابع  
مادام كاتباً لادائماً۔ یہ مشروطہ خاصہ مؤخرہ ہے۔ اور اگر جز اول سالبہ ہے تو مرکب سالبہ ہوگا جیسے بالضرورة لا شيء من  
الكاتب بساكن الا صابع مادام كاتباً لادائماً۔ یہ قضیہ مشروطہ خاصہ سالبہ ہے۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول



ومن المركبات المشروطة الخاصة الخ سے بیان مرکبات شروع فرماتے ہیں کہ مرکبات سے ایک مشروطہ خاصہ ہے۔ اور "مشروطہ خاصہ" اس مشروطہ عامہ کو کہتے ہیں جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو۔ اور اس کے موجبہ اور سالبہ کی مثالیں ابھی مذکور ہوئی ہیں۔ دوسرا مرکب عرفیہ خاصہ ہے۔ اور "عرفیہ خاصہ" اس عرفیہ عامہ کو کہتے ہیں جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو جیسے دائما کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتب لا دائما "ہمیشہ ہر کاتب اپنی انگلیوں کو حرکت دینے والا ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے نہ ہمیشہ" یہ قضیہ عرفیہ خاصہ موجبہ ہے۔ ولاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتب لا دائما "ہر کاتب ہمیشہ ساکن الاصابع نہیں ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے نہ ہمیشہ" یہ قضیہ عرفیہ خاصہ سالبہ ہے۔ تیسرا مرکب "الوجودیہ اللادائمہ" ہے۔ وہ مطلقہ عامہ ہوتا ہے جو لا ضرورت ذاتی کی قید سے مقید ہوتا ہے۔ موجبہ کی مثال: کل انسان کاتب بالفعل لا بالضرورة: سالبہ کی مثال: لاشی من الانسان لکاتب بالفعل لا بالضرورة: جو تھا مرکب "الوجودیہ اللادائمہ" ہے: اور الوجودیہ اللادائمہ اس قضیہ مطلقہ عامہ کو کہتے ہیں جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو۔ موجبہ کی مثال کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما: سالبہ کی مثال لاشی من الانسان لبضاک بالفعل لا دائما پانچواں مرکب "الوقتیہ" ہے اور وقتیہ وہ وقتیہ مطلقہ ہوتا ہے جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو۔ موجبہ کی مثال بالضرورة کل قمر منخسف وقت جیلولة الارض بینہ وبين الشمس لا دائما: ہر چاند ضروری طور پر بے نور ہونے والا ہے وقت حائل ہونے پر ان کے درمیان چاند اور سورج کے نہ ہمیشہ۔ اور سالبہ کی مثال بالضرورة لاشی من القمر بمنخسف وقت التزیج لا دائما "ضروری بات ہے کہ کوئی چاند بے نور ہونے والا نہیں وقت تزیج کے نہ ہمیشہ" چھٹا مرکب "المنتشرہ" ہے اور "منتشرہ" اس منتشرہ مطلقہ کو کہتے ہیں جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو۔ موجبہ کی مثال بالضرورة کل انسان متنفس فی وقت ما لا دائما اور سالبہ کی مثال بالضرورة لاشی من الانسان بمتنفس وقتا ما لا دائما: ساتواں مرکب "الممكنہ الخاصہ" ہے۔ یہ وہ ممکنہ عامہ ہی ہے جو جانب موافق کی سلب ضرورت کے ساتھ مقید ہو: اس قضیہ کا معنی یہ ہے کہ نسبت مذکورہ اور نسبت مذکورہ کا خلاف ان دونوں میں سے کوئی بھی ضروری نہیں ہے یعنی ممکنہ خاصہ میں طرفین سے سلب ضرورت کا حکم ہوتا ہے۔ موجبہ کی مثال بالامکان الخاص کل انسان ضاحک۔ سالبہ کی مثال بالامکان الخاص لاشی من الانسان لبضاک تنبیہ: ممکنہ خاصہ کے موجبہ اور سالبہ کے معنی میں کوئی فرق نہیں ہوتا بل لفظ میں یہ فرق ہوگا کہ اگر اس میں ایجاب صریح اور نہی ہو تو یہ موجبہ ہے اور اگر سلب صریح اور ایجاب ضمنی ہو تو سالبہ ہوگا۔

ایجاب قولہ المركبۃ۔ موجبہ مرکبہ وہ قضیہ موجبہ ہوتا ہے جس کی حقیقت ایجاب و سلب سے مرکب ہو مگر دوسرے جز کو مجمل ذکر کیا گیا ہو یعنی دوسرے جز میں موضوع و محمول کا ذکر نہ ہو جیسے بالضرورة کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتب لا دائما: یہ قضیہ مشروطہ خاصہ ہے اس کا جز اول مشروطہ عامہ موجبہ ہے اور دوسرا جز لا دائما ہے۔ جس سے مطلقہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی لاشی من الکاتب متحرک الاصابع بالفعل تو قضیہ مشروطہ خاصہ حالت ایجاب میں مشروطہ عامہ موجبہ اور مطلقہ عامہ سالبہ سے مرکب ہوتا ہے۔ اور حالت سلب میں مشروطہ عامہ سالبہ اور مطلقہ عامہ موجبہ سے مرکب ہوتا ہے: جیسے لاشی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورة مادام کاتب لا دائما یعنی کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل: اس میں پہلا جز مشروطہ عامہ سالبہ ہے اور دوسرا جز لا دائما ہے جس سے مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہے: اور قضیہ مطلقہ عامہ کیفیت میں اصل قضیہ کے مخالف ہوگا اور کیفیت میں اس کے موافق۔

قولہ مع قید اللادوام بحسب الذات۔ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اور لا دوام وصفی کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا۔ اور نہ اجتماع نقیض لازم آئے گا کیونکہ عرفیہ عامہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں دوام وصفی کا حکم ہو اور مشروطہ عامہ میں گو ضرورت وصفی کا حکم ہوتا ہے لیکن اس کو دوام وصفی لازم ہے۔ تو عرفیہ عامہ اور مشروطہ عامہ دونوں میں دوام وصفی ہوا۔ تو اب اگر ان کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے تو دوام وصفی اور لا دوام وصفی کا اجتماع ہو جائے گا اور یہ اجتماع نقیض ہے۔ سوال: کیا دوام وصفی اور لا دوام ذاتی کا اجتماع جائز ہے؟ الجواب: دوام وصفی اور لا دوام ذاتی میں منافات نہیں ہے۔ ان کا ایک قضیہ میں اجتماع جائز ہے: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ ضرورت دو قسم ہے۔ ضرورت ذاتی اور ضرورت وصفی۔ اسی طرح دوام بھی دو قسم ہے۔ دوام ذاتی اور دوام وصفی۔ ضرورت ذاتی یہ ہے کہ نسبت ثبوتی ہو یا سلبی ذات موضوع کے لئے مطلقاً ضروری ہو اور ضرورت وصفی یہ ہے کہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی ذات موضوع کے لئے بشرط وصف عنوانی ضروری ہو اور دوام ذاتی یہ ہے کہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی ذات موضوع کے لئے مطلقاً دائمی ہو اور دوام وصفی یہ ہے کہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی ذات موضوع کے لئے بشرط وصف عنوانی دائمی ہو۔ ان کی تعریفات سے واضح ہو گیا کہ ضرورت ذاتی اور ضرورت وصفی میں منافات نہیں ہے۔ اسی طرح دوام ذاتی اور دوام وصفی میں بھی منافات نہیں ہے۔ اور ماقبل



سے یہ امر بھی منکشف ہو گیا کہ ضرورت وصفی کو ضرورت ذاتی لازم نہیں۔ ممکن ہے کہ ایک جگہ ضرورت وصفی تو ہو لیکن ضرورت ذاتی نہ ہو جیسے ”بالضرورت کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً“ میں ضرورت وصفی تو ہے۔ لیکن ضرورت ذاتی نہیں ہے تو اس سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ ضرورت وصفی کے ساتھ لا ضرورت ذاتی کا اجتماع ممکن ہے اور ان میں کوئی منافات نہیں ہے اسی طرح دوام وصفی کو دوام ذاتی لازم نہیں ہے لہذا دوام وصفی اور لا دوام ذاتی کا ایک قضیہ میں اجتماع جائز ہے اور دوام وصفی و لا دوام ذاتی میں منافات نہیں ہے۔

قولہ الوجودیہ اللا ضروریہ۔ اس کو وجودیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ وجود یعنی فعلیت نسبت پر مشتمل ہے۔ لا ضروریہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لا ضرورتہ الذاتیہ پر مشتمل ہوتا ہے۔

قولہ الوجودیہ اللادائمہ۔ اس کا دوسرا نام المطلقۃ الاسکندریہ ہے اور اس کو مطلقۃ اسکندریہ اس لئے کہتے ہیں کہ معلّم اول نے اسکندر فردوسی کو مطلقہ کی اکثر مثالیں اسی مادہ (الادوام) میں سمجھائیں تاکہ دوام کے سمجھنے سے بچا جائے تو اسکندر فردوسی نے ان مثالوں سے لا دوام کو سمجھ لیا۔

قولہ الوقتیہ۔ اس کو ”الوقتیہ“ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ وقتیت پر مشتمل ہے اور جب یہ لا دوام کے ساتھ مقید ہوا تو اس سے لفظ المطلقہ حذف کر دیا کیونکہ اس کا اطلاق لا دوام کی قید سے ناکل ہو گیا۔ اور اسی طرح المنتشرہ ہے۔

قولہ الممکنۃ الخاصۃ۔ اس کو ممکنہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ممکنہ عامہ پر مشتمل ہے اور خاصہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ممکنہ عامہ سے خاص ہے یا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کو ممکنہ خاصہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ امکان خاص پر مشتمل ہوتا ہے اور امکان خاص کا معنی ہے سلب ضرورت طرفین یعنی حکم کی دونوں طرفیں ضروری نہ ہوں۔

فصل اللادوام اشارۃ الی مطلقۃ عامۃ والا ضرورتۃ اشارۃ الی ممکنۃ عامۃ فاذا قلت کل انسان متعجب بالفعل لادائمہ فکانک قلت کل انسان متعجب بالفعل ولا شیء من الانسان متعجب بالفعل واذا قلت کل حیوان ماش بالفعل لا بالضرورتۃ فکانک قلت کل حیوان ماش بالفعل ولا شیء من الحيوان بماش بالامکان۔

تقریر۔ مرکبات کی بحث میں اللادوام اور الا ضرورتہ کا ذکر ہوا تھا اور ان کا معنی معلوم نہیں تھا تو اب مستقل فصل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں کا معنی بیان فرماتے ہیں۔ اللادوام سے مطلقہ عامہ اور الا ضرورتہ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور یہ دونوں کیف میں پہلی جہزہ کے مخالف اور کم میں موافق ہوں گے۔ جس وقت تو یہ کہے کل انسان متعجب بالفعل لادائمہ گویا تو نے یہ کہا کل انسان متعجب بالفعل ولا شیء من الانسان متعجب بالفعل اور اس دوسرے قضیہ کی طرف اللادوام سے اشارہ ہے اور یہ پہلے قضیہ کے کیف میں مخالف اور کم میں موافق ہے۔ اور جس وقت تو یہ کہے کل حیوان ماش بالفعل لا بالضرورتہ گویا تو نے یہ کہا۔ کل حیوان ماش بالفعل ولا شیء من الحيوان بماش بالامکان تو اس دوسرے قضیہ کی طرف الا ضرورتہ کے ساتھ اشارہ ہے اور یہ پہلے قضیہ کے کیف میں مخالف اور کم میں موافق ہے۔

ابحاث قولہ اشارۃ الی مطلقۃ عامۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللادوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللادوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اور اس طرح کیوں نہیں فرمایا کہ اللادوام کا معنی مطلقہ عامہ ہے۔

الجواب: مطلقہ عامہ، نہ اللادوام کا معنی مطابق نہیں ہے بلکہ اللادوام کا معنی مطابق تو نسبتہ ایجابیہ کلیہ کے دوام



کا دفع ہے اور اس کو مطلقہ عامہ لازم ہے تو مطلقہ عامہ المادوام کا معنی التزانی ہے اس لئے لفظ اشارہ کا استعمال فرمایا ہے۔ اس مقام پر یہ سوال ہوتا ہے کہ الا ضرورۃ کا معنی مطابقی ممکنہ عامہ ہے تو جس وقت الا ضرورۃ کا معنی مطابقی ممکنہ عامہ ہے تو یہاں لفظ اشارہ کا استعمال کیوں فرمایا ہے؟

الجواب: اگرچہ الا ضرورۃ کا معنی مطابقی ممکنہ عامہ ہے جس کا تقاضا لفظ اشارہ کا ترک ہے لیکن یہاں لفظ اشارہ مشاکلتہ استعمال کیا گیا ہے۔

تنبیہ۔ مشہور تو یہی ہے کہ المادوام کی دلالت مطلقہ عامہ پر التزانی ہے اور الا ضرورۃ کی دلالت ممکنہ عامہ پر مطابقی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ الا ضرورۃ کی دلالت بھی ممکنہ عامہ پر التزانی ہے مطابقی نہیں، اذلا یلزم من کون الامکان عبارة عن سلب الضرورة کون الممكنة العامة مدلولاً مطابقاً لها کیف والمفرد لا يدل على القضية اصلاً على ما تقر عند هم۔ اور شرح شمس العلماء حضرت علامہ مولانا محمد عبدالحی خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ۔

اعف عنا یا عفو

وارحمنا یا رحیم

آمین

## باب الشرطیات

قد عرفت معنی الشرطیۃ وہی التي تنحل الى قضيتين والان تحذف الى اقسامها ونرشدك الى احكامها فاعلم ايها الفطن اللبيب الذكي الاريب ان الشرطیۃ قسمان احدهما المتصلة وثانيهما المنفصلة اما المتصلة فهي التي حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير ثبوت نسبة اخرى في الايجاب وبنفي نسبة على تقدير نسبة اخرى في السلب كقولنا في الايجاب ان كان زيد انسانا كان حيوانا و قولنا في السلب ليس البتة اذا كان زيد انسانا كان فرسانا المتصلة صنفان ان كان ذلك الحكم لعلاقة بين المقدم والتالي سميت لزومية كما مروان كان ذلك الحكم بدون العلاقة سميت اتفاقية كقولك اذا كان الانسان ناطقا فالحمار ناطقا والعلاقة في عرفهم عبارة عن احد الامرین اما ان يكون احدهما علة للآخر او كلاهما معلولين لثالث واما ان يكون بينهما علاقة التضایف والتضایف هو ان يكون تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر



کالا بؤة والبنوة فاذا قلت ان كان زيد اباً لعمرو كان عمرو ابناً لزيد  
شرطية متصلة بين طرفيها علاقة التضائيف واما المنفصلة فهي  
التي حكم فيها بالتنافي بين شيئين في موجبة ولسلب التنافي  
بينهما في سالبة۔

**تقریر۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب حملیات (جو کہ شرطیات سے البسط اور ان کے لئے اصل تھے) کی بحث سے فارغ  
ہوئے اب یہاں سے شرطیات کی بحث شروع فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قضیہ شرطیہ کی تعریف تو معلوم ہو چکی ہے کہ  
قضیہ شرطیہ وہ قضیہ ہوتا ہے جو دو قضیوں کی طرف کھلے اب ہم یہاں قضیہ شرطیہ کے اقسام بیان کرتے ہیں۔ قضیہ  
شرطیہ دو قسم ہے ع۔ متصلہ ع۔ منفصلہ۔ متصلہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ ایک نسبت دوسری نسبت کے  
ثبوت کی تقدیر پر ثابت ہے یا ایک نسبت دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر منقہ ہے۔ پہلی صورت میں متصلہ  
موجہ اور دوسری صورت میں متصلہ سالبہ ہوگا۔ قضیہ متصلہ موجبہ کی مثال ان کان زید انساناً کان حیواناً اور متصلہ سالبہ  
کی مثال لیس البنتہ اذا کان زید انساناً کان فرساً (یہ غلط ہے کہ جب زید انسان ہو تو وہ فرس ہو) اور یہ قضیہ متصلہ  
قسم ہے لزومیۃ اور اتفاقیۃ: اگر اتصال یا سلب اتصال کا حکم اس علاقہ کی وجہ سے ہو جو مقدم و تنالی کے درمیان ہے  
تو یہ متصلہ لزومیۃ ہے اور اگر یہ حکم بغیر علاقہ کے ہے تو اس کو متصلہ اتفاقیۃ کہتے ہیں جیسے ان کان الانسان ناطقاً فانوار  
ناحق اور اہل منطق کے عرف میں علاقہ کی چار صورتیں ہیں۔ ع۔ مقدم، تنالی کی علت ہو جیسے ان کانت الشمس طالعة  
فالنہار موجود: اس میں طلوع شمس، وجود نہار کی علت ہے۔ ع۔ یا تنالی مقدم کی علت ہو جیسے ان کان النہار موجوداً  
فالشمس طالعة۔ اس میں وجود نہار، طلوع شمس کا معلول ہے۔ ع۔ یا مقدم و تنالی دونوں کسی تیسری چیز کا معلول  
ہوں جیسے ان کان العالم مضیاً کان النہار موجوداً۔ دن کا موجود ہونا اور عالم کا روشن ہونا، یہ دونوں طلوع شمس  
کے معلول ہیں اور علاقہ کی چوتھی صورت یہ ہے کہ مقدم و تنالی دونوں کے درمیان تضائیف ہو اور تضائیف یہ  
ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور ہر ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو جیسے البؤة وبنوة۔ بس جب تو یہ

ان کان زیداً بالعمرو کان العمرو ابناً لہ: تو یہ قضیہ شرطیہ متصلہ ہے اس کی دونوں طرفوں کے درمیان علاقہ تضائیف  
ہے اور قضیہ منفصلہ وہ ہوتا ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی یا سلب تنافی کا حکم ہو اگر نسبتیں کے درمیان  
تنافی کا حکم ہے تو یہ منفصلہ موجبہ ہے اور اگر نسبتیں کے درمیان سلب تنافی کا حکم ہے تو یہ منفصلہ سالبہ ہے۔

**ابحاث قولہ اما المتصلة فهي التي الخ** متصلہ کی یہ تعریف متصلہ کی دونوں قسموں (لزومیۃ و اتفاقیۃ)  
کو مثال ہے کیونکہ ایک نسبت کا ثبوت دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر عام ہے کہ وہ لزوماً ہو یا اتفاقاً۔  
قولہ **كقولنا في الایجاب الخ** مثال مذکور اس شرطیہ متصلہ موجبہ کی ہے جس میں دونوں نسبتیں ایجابی ہوں  
اور کبھی اس میں دونوں نسبتیں سلبی ہوتی ہیں جیسے ان لم تکن الشمس طالعة لم یکن النہار موجوداً اور کبھی پہلی نسبت ایجابی اور  
دوسری سلبی ہوتی ہے جیسے ان کانت الشمس طالعة لم یکن اللیل موجوداً۔ اور کبھی پہلی نسبت سلبی اور دوسری ایجابی ہوتی  
ہے۔ جیسے ان لم تکن الشمس طالعة کان اللیل موجوداً۔

**قولہ وقولنا في السلب۔** مثال مذکور فی المتن اس شرطیہ متصلہ سالبہ کی ہے جس میں دونوں نسبتیں ایجابی  
ہوں۔ اور کبھی اس میں دونوں نسبتیں سلبی ہوتی ہیں جیسے لیس البنتہ اذا لم تکن الشمس طالعة لم یکن اللیل موجوداً۔ (ترجمہ  
غلط ہے کہ جب آفتاب نہیں نکلا ہے تو رات موجود نہیں ہے) اس لئے کہ آفتاب نہ نکلنے پر رات کا وجود لازم ہے،  
اور کبھی پہلی نسبت ایجابی اور دوسری سلبی ہوتی ہے جیسے لیس البنتہ اذا کانت الشمس طالعة لم یکن النہار موجوداً۔ یہ غلط  
ہے کہ جب آفتاب نکلا ہو تو دن موجود نہ ہو اس لئے کہ آفتاب نکلنے پر دن کا وجود لازم ہے، اور کبھی پہلی نسبت سلبی  
اور دوسری ایجابی ہوتی ہے جیسے لیس البنتہ کما لم تکن الشمس طالعة کان النہار موجود۔ یہ غلط ہے کہ جب آفتاب  
نہیں نکلا ہے تو دن موجود ہے اس لئے کہ آفتاب نہ نکلنے پر دن کا وجود محال ہے۔

**قولہ ثم المتصلة صنفان۔** حضرت شمس العلماء علامہ محمد عبد الحق رحمۃ اللہ علیہ خیر آبادی شرح مرقات  
میں فرماتے ہیں کہ متصلہ تین قسم ہے۔ متصلہ لزومیۃ۔ متصلہ اتفاقیۃ۔ متصلہ مطلقہ۔ اس لئے کہ اگر اس میں ایک نسبت  
کے ثبوت کا حکم دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر لزوماً ہو تو لزومیۃ اور اگر ایک نسبت کے ثبوت کا حکم دوسری  
نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر اتفاقاً ہو تو اتفاقیۃ اور اگر یہ حکم عام ہو لزوماً ہو یا اتفاقاً تو یہ قضیہ متصلہ مطلقہ ہے۔



قولہ العلاقة۔ علاقہ اس امر کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے مقدم و تاالی میں لزوم کی نسبت پیدا ہو جائے اور اس کی چار صورتیں ہیں کامرتبانہ ۱۰

قولہ التضایف۔ التضایف یہ تقابل کی چار اقسام میں سے ایک ہے، تقابل ان دو چیزوں کی نسبت کا نام ہے جن کا ایک محل میں ایک جہت سے ایک وقت و جود محال ہو جیسے سواد و بیاض میں تقابل کی نسبت ہے۔ تقابل کے چار اقسام یہ ہیں: تضایف۔ تضاد۔ ایجاب و سلب۔ عدم و ملکہ؛ تقابل تضایف۔ اس تقابل کو کہتے ہیں کہ دو امر وجودی ہوں اور ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے الہیۃ و نبوۃ؛ تقابل تضاد۔ اس تقابل کا نام ہے کہ دو امر وجودی ہوں اور کسی کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہ ہو اور ہر ایک کا محل دوسرے کے ساتھ متصف ہو سکتا ہو جیسے سواد و بیاض؛ تقابل ایجاب و سلب۔ اس تقابل کا نام ہے کہ دو امروں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدی اور علی کے محل کا وجودی کے ساتھ متصف ہونا محال ہو جیسے فرس و لا فرس۔ تقابل عدم و ملکہ۔ اس تقابل کا نام ہے کہ امرین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدی اور علی کا محل وجودی کے ساتھ متصف ہو سکتا ہو جیسے بعد و غی ان میں وجودی کو ملکہ اور عدی کو عدم ملکہ کہتے ہیں۔

اعف عنا یا رب الارباب  
رب زدنی علما والحقنی بالنصائح

فصل الشرطیۃ المنفصلۃ علی ثلثۃ اضراب لانہا ان حکم فیہا بالتنافی او بعدہ بین النسبتین فی الصدق والکذب معا کانت المنفصلۃ حقیقیۃ کا تقول هذا العدد اما زوج او فرد فلا یمكن اجتماع الزوجیۃ والفرادیۃ فی عدد معین ولا ارتفاعہما وان حکم بالتنافی او بعدہ صدقاً فقد کانت مانعۃ الجمع کقولک هذا الشئ اما شجر او حجر فلا یمکن ان یکون شئ معین حجراً وشجراً معاً و یمکن ان لا یکون شیئاً منہما وان حکم بالتنافی او سلبہ کذباً فقط کانت مانعۃ الخلو کقول القائل اما ان یکون زید فی البحر ولا یغرق فارفعہما بان لا یکون زید فی البحر ویغرق محال ولیس اجتماعہما محالاً بان یکون فی البحر ولا یغرق

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ شرطیۃ منفصلہ کی تعریف کے بعد اس کی قسمیں بیان فرماتے ہیں۔ قضیہ شرطیۃ منفصلہ تین قسم ہے اس لئے کہ اگر اس میں یہ حکم ہو کہ نسبتیں کے درمیان تنافی یا لاتنافی صدق اور کذب دونوں میں ہے تو یہ منفصلہ حقیقیۃ ہے۔ اور اگر اس میں یہ حکم ہو کہ نسبتیں کے درمیان تنافی یا لاتنافی صرف صدق میں ہے تو یہ منفصلہ مانعۃ الجمع ہے۔ اور اگر اس میں یہ حکم ہو کہ نسبتیں کے درمیان تنافی یا لاتنافی صرف کذب میں ہے تو یہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک دو قسم ہے موجبہ و سالبہ۔ منفصلہ حقیقیۃ موجبہ۔ وہ قضیہ شرطیۃ منفصلہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں کے درمیان تنافی فی الصدق والکذب ہے جیسے هذا العدد اما زوج او فرد؛ اس قضیہ میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی فی الصدق والکذب کا حکم ہے یعنی اس عدد معین پر زوج و فرد دونوں ایک ساتھ نہ صادق ہو سکتے ہیں نہ ایک ساتھ کاذب بلکہ کسی ایک کا صادق اور دوسرے کا کاذب ہونا لازم ہے اگر یہ عدد زوج ہے تو فرد نہیں اور اگر فرد ہے تو زوج نہیں۔ منفصلہ حقیقیۃ سالبہ۔



وہ قضیہ شرطیہ منقسم ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں میں لاتنافی فی الصدق والکذب ہے۔ جیسے لیس البتہ اما ان  
یکون هذا العدد زوجا او منقسما بمساویین۔ اس میں یہ حکم ہے کہ لاتنافی صدق وکذب دونوں میں ہے یعنی ایک عدد معین  
پر زوج اور منقسم بمساویین ایک ساتھ صادق ہو سکتے ہیں اور ایک ساتھ کاذب بھی ہو سکتے ہیں۔ چار کا عدد زوج بھی ہے اور  
منقسم بمساویین بھی ہے اور پانچ کا عدد زوج ہے نہ منقسم بمساویین۔ ع۔ مانتہ الجمع موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ منقسم ہوتا ہے جس  
میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں کے درمیان تنافی فی الصدق ہے یعنی ایک ساتھ دو نسبتوں کا صدق ممکن نہ ہو جیسے هذا الشیء اما شجر او  
حجر۔ اس میں یہ حکم ہے کہ تنافی فقط صدق میں ہے کیونکہ ایک شئی معین پر شجر و حجر ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے اور تنافی کذب  
میں نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ شئی شجر ہو نہ حجر بلکہ انسان ہو۔ ع۔ مانتہ الجمع سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ منقسم ہوتا ہے کہ جس  
میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں کے درمیان لاتنافی فقط صدق میں ہے لیس البتہ اما ان یکون هذا الانسان حیوانا او اسودا اس  
میں یہ حکم ہے کہ لاتنافی فقط صدق میں ہے کیونکہ انسان معین پر حیوان اور اسود دونوں ایک ساتھ صادق ہو سکتے ہیں اور  
یہاں لاتنافی کذب میں نہیں ہے کیونکہ انسان سے حیوان کا کاذب ہونا محال ہے۔ ع۔ مانتہ الخلو موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ  
منقسم ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں کے درمیان تنافی فقط کذب میں ہے جیسے اما ان یکون زید فی البحر او لا فی  
اس میں یہ حکم کیا گیا ہے کہ تنافی صرف کذب میں ہے تو پھر ان دونوں کا ارتقاع ممکن نہیں ہوگا یعنی زید سمندر میں نہ ہو اور  
غرق ہو جائے محال ہے اور یہاں تنافی فی الصدق نہیں ہے کہ زید سمندر میں ہو اور غرق نہ ہو۔ کشتی پر سو اور ہو یا غرق نہ ہو۔  
ع۔ مانتہ الخلو سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ منقسم ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں کے درمیان لاتنافی فقط کذب میں ہے  
جیسے لیس البتہ اما ان یکون هذا الشیء شجر او اما ان یکون حجر۔ اس میں یہ حکم ہے کہ لاتنافی فقط کذب میں ہے کیونکہ  
ایک شئی معین پر شجر اور حجر دونوں کاذب ہو سکتے ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ شئی انسان ہو اور لاتنافی صدق میں نہیں ہے  
کیونکہ اس شئی معین پر شجر و حجر ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے۔

**ابحاث اولہ بالتنافی او بعدہ۔** تنافی فی الصدق یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ صادق نہ  
ہو سکیں اور تنافی فی الکذب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ کاذب نہ ہو سکیں اور عدم تنافی فی الصدق یہ ہے کہ  
نسبتیں کا ایک ساتھ صادق ہونا ممکن ہو اور عدم تنافی فی الکذب یہ ہے کہ نسبتیں کا ایک ساتھ کاذب ہونا ممکن ہو۔

**اولہ حقیقیہ۔** اس کو حقیقیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں انفصال حقیقی کا معنی یہ ہے کہ دونوں نسبتیں نہ ایک  
ساتھ جمع ہو سکیں اور نہ مرتفع اور اس میں دونوں نسبتیں ایسی ہی ہوتی ہیں۔

**اولہ مانعۃ الجمع۔** اس کو مانعۃ الجمع اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں نسبتیں ایک ساتھ واقع میں جمع نہیں ہو  
سکتیں۔ فائدہ کہ مانعۃ الجمع کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے اول مانعۃ الجمع وہ قضیہ شرطیہ منقسم ہے جس میں یہ حکم ہو  
کہ تنافی صرف صدق میں ہے۔ یعنی کذب میں عدم تنافی کا حکم ہے۔ ثانی۔ مانعۃ الجمع وہ قضیہ شرطیہ منقسم ہے جس میں  
یہ حکم ہو کہ تنافی صرف صدق میں ہے۔ یعنی کذب میں تنافی کا حکم نہیں کیا گیا۔ برابر ہے کہ اس میں عدم تنافی کا حکم ہو یا تنافی  
عدم تنافی میں کسی کا بھی حکم نہ ہو۔ ثالث۔ مانعۃ الجمع وہ قضیہ شرطیہ منقسم ہے جس میں یہ حکم ہو کہ صدق میں تنافی کا حکم ہے  
مطلقا۔ برابر ہے کہ کذب میں تنافی کا حکم ہو یا عدم تنافی کا حکم ہو یا اس میں تنافی و عدم تنافی میں سے کسی کا بھی حکم نہ ہو۔ اور  
مانعۃ الخلو کا اطلاق بھی تین معانی پر ہوتا ہے: اول مانعۃ الخلو وہ قضیہ شرطیہ منقسم ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ تنافی صرف کذب میں  
ہے یعنی صدق میں عدم تنافی کا حکم ہے۔ یعنی متن میں مذکور ہے اس معنی کے اعتبار سے اس کو مانعۃ الخلو بالمعنی الاصل کہتے ہیں  
ثانی۔ مانعۃ الخلو وہ قضیہ شرطیہ منقسم ہے کہ اس میں یہ حکم ہو کہ تنافی صرف کذب میں ہے یعنی صدق میں تنافی کا حکم نہیں کیا گیا  
برابر ہے کہ اس میں عدم تنافی کا حکم ہو یا تنافی، عدم تنافی میں سے کسی کا بھی حکم نہ ہو۔ ثالث۔ مانعۃ الخلو وہ قضیہ شرطیہ منقسم  
ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ کذب میں تنافی کا حکم ہے مطلقا برابر ہے کہ صدق میں تنافی کا حکم ہو یا عدم تنافی و عدم  
تنافی میں سے کسی کا بھی حکم نہ ہو۔ اور مانعۃ الخلو کو مانعۃ الخلو اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں یہ حکم ہوتا ہے کہ نسبتیں سے واقع کا  
غرض ہے یعنی نسبتیں ایک ساتھ مرتفع نہیں ہو سکتیں۔ تنبیہ۔ قضیہ مانعۃ الجمع سالبہ اور مانعۃ الخلو سالبہ کے ترجمہ میں  
ثو ما خلفت کی جاتی ہے لہذا ان کا ترجمہ کرتے وقت خصوصی توجہ چاہیے۔ لہذا: لیس ان یکون هذا الانسان ناطقا او  
حیوانا (اس میں دونوں نسبتیں ایجابی ہیں) اس کا ترجمہ یوں کر نا چاہیے۔ یہ غلط ہے کہ یہ انسان ناطق ہے یا حیوان لیس  
ان لا یکون هذا الفرس ناطقا او عرضا (اس میں دونوں نسبتیں سلبی ہیں) اس کا ترجمہ یوں کر نا چاہیے (یہ غلط ہے کہ یہ  
فرس ناطق نہیں ہے یا عرض نہیں) اس لئے کہ یہ فرس نہ ناطق ہے نہ عرض، مانعۃ الجمع سالبہ کی تیسری مثال: لیس ان یکون  
هذا الانسان ناطقا او لا یکون عرضا (اس میں پہلی نسبت ایجابی ہے اور دوسری سلبی) ترجمہ یہ ہے: یہ غلط ہے کہ یہ انسان ناطق ہے یا  
عرض نہیں ہے (اس لئے کہ یہ انسان ناطق ہے اور عرض بھی نہیں) مانعۃ الخلو سالبہ کی مثال جیسے لیس ان یکون هذا الشجر انسانا او فرسا۔ یہ غلط ہے  
کہ یہ شجر انسان ہے یا فرس (اس لئے کہ یہ درخت نہ انسان ہے اور نہ فرس) دلیٰ هذا القیاس۔



فصل المنفصلة باقسامها الثلاثة قسمان عنادية واتفاقية والعنادية عبارة  
عن ان يكون فيه التنافي بين الجزئين لذاتهما والاتفاقية عبارة عن  
ان يكون فيه التنافي بمجرد الاتفاق -

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں قضیہ منفصلہ کے اقسام کے اقسام بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قضیہ منفصلہ، حقیقیہ ہو یا مانعہ الجمع ہو یا مانعہ الخلو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ عنادیہ و اتفاقیہ<sup>ع</sup>۔ اور عنادیہ وہ منفصلہ ہے جس کی دونوں جزوؤں کے درمیان تنافی ذاتی ہو یعنی مقدم ذاتی میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کے متنافی ہو جیسے زوج اور فرد میں تنافی ذاتی ہے کہ ان کی ذات کی وجہ سے ہے محض اتفاق نہیں ہے۔ اور اتفاقیہ وہ منفصلہ ہے جس کی دونوں جزوؤں کے درمیان تنافی اتفاقی ہو یعنی مقدم ذاتی کی ذات کی وجہ سے نہ ہو بلکہ محض اتفاق اور خصوص مادہ کی وجہ سے ہو جیسے ”سودا اور کتابت“ انسان اسود غیر کاتب میں۔ قضیہ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ کی مثال امان کیونکہ ہذا العدد زوجاً اور فرداً: مانعہ الجمع عنادیہ کی مثال امان کیونکہ ہذا الشیء شجرٌ اور حجرٌ: مانعہ الخلو عنادیہ کی مثال۔ امان کیونکہ زیدنی البحر و امان لا یغرق قضیہ حقیقیہ اتفاقیہ کی مثال: امان کیونکہ ہذا اسود او جاحلاً: مانعہ الجمع اتفاقیہ کی مثال۔ امان کیونکہ ہذا اسود او عالماً: مانعہ الخلو اتفاقیہ کی مثال۔ امان کیونکہ ہذا ابیض او جاحلاً: ان تینوں مثالوں میں ہذا سے اُس شخص کی طرف اشارہ ہے جو گور اور جاحل ہے۔

ابحاث قرۃ قسمان الخ شمس العلماء حضرت علامہ محمد عبدالحق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ منفصلہ کی تفسیر قسم مطلقہ ہے۔ جو عناد اور اتفاق میں سے کسی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے منفصلہ مطلقہ کا ذکر کیوں نہیں فرمایا الجواب: منفصلہ مطلقہ کا تحقق بالاستقلال نہیں ہوتا بلکہ یہ عنادیہ یا اتفاقیہ کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ تنبیہ۔ قضایا شرطیہ متصلہ ہوں یا منفصلہ کل بارہ اقسام ہیں ان میں سے تین اقسام متصلہ کے ہیں: متصلہ لزومیہ، متصلہ اتفاقیہ، متصلہ مطلقہ اور نو اقسام منفصلہ کے ہیں: منفصلہ حقیقیہ عنادیہ، منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ، منفصلہ حقیقیہ مطلقہ، مانعۃ الجمع عنادیہ، مانعۃ الجمع اتفاقیہ، مانعۃ الجمع مطلقہ، مانعۃ الخلو عنادیہ، مانعۃ الخلو اتفاقیہ، مانعۃ الخلو مطلقہ۔

فصل - اعلم انه كما ينقسم الحملية الى الشخصية والمحصورة والمهملية كذلك  
شرطية تنقسم الى هذه الاقسام الا ان القضية الطبيعية لا تتصور  
ههنا ثم التقادير في الشرطية بمنزلة الافراد في الحملية فان كان  
الحكم على تقدير معين ووضع خاص سميت الشرطية شخصية لقولنا  
ان جئنا اليوم اكرمى وان كان الحكم على جميع تقادير المقدم سميت  
كلية نحو كلها كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا وان كان الحكم على  
بعض التقادير كانت جزئية كما في قولنا قد يكون اذا كان الشئ حيوانا كان  
السانا وان ترك ذكر التقادير كلا وبعضا كانت مهملية نحو ان كان  
زيد انسانا كان حيوانا -

تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جب قضیہ حملیہ کی تقسیم شخصیت، محصورہ، مہملہ، کی طرف فرمائی تو یہ دہم ہو سکتا تھا کہ شاید قضیہ شرطیہ کے یہ اقسام نہیں ہو سکتے تو اس دہم کے ازالہ کے لئے اس فصل میں قضیہ شرطیہ کے مذکورہ بالا اقسام بیان فرماتے ہوئے فرمایا۔ کہ جس طرح قضیہ حملیہ، شخصیت، محصورہ، مہملہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اسی طرح قضیہ شرطیہ منقسم ہوا منفصلہ، بھی شخصیت، محصورہ، مہملہ کی طرف منقسم ہوتا ہے مگر قضیہ شرطیہ میں قضیہ طبعیہ مقصور نہیں ہو سکتا (کیونکہ قضیہ حملیہ طبعیہ نہ ہوتا ہے جس میں موضوع کی نفس طبعیت پر حکم ہو قطع نظر ملاحظہ افراد کے اور چونکہ شرطیات میں تقادیر پر حکم ہوتا ہے لہذا تقادیر کا اعتبار ضروری اور واجب ہے لہذا اعتبار تقدیر کے بغیر محض طبعیہ پر حکم نہیں ہو سکتا) پھر شرطیہ میں تقادیر، حملیہ میں افراد کے بمنزلہ ہوتی ہیں۔ پس اگر شرطیہ میں حکم، حالت معینہ اور وضع خاص پر ہو تو شرطیہ شخصیت ہے۔ جیسے ان جنتی الیوم اگر ملک، اگر تو آج میرے پاس آئے تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ اور اگر حکم مقدم کے تمام حالات پر ہو تو یہ شرطیہ طبعیہ کہتے



ہیں جیسے کلما کانت الشمس طالعة کان النہار موجوداً۔ اور اگر حکم مقدم کے بعض حالات پر ہو تو یہ شرطیہ جزئیہ ہے جسے قد کیوں اذاکان الشی حیوانا کان انسانا دیکھی ایسا ہوتا ہے کہ جب شی حیوان ہو تو وہ انسان ہوتی ہے اور اگر تقدیر کا ذکر نہ ہو نہ کل کا نہ بعض کا تو یہ قضیہ شرطیہ مہملہ ہوگا جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانا اگر زید انسان ہوگا تو حیوان ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ قضیہ شرطیہ چار قسم ہے۔ شخصیہ۔ کلیہ۔ جزئیہ۔ مہملہ۔ ہر ایک کی تعریف تقریر سے ظاہر ہے۔

ابحاث۔ قولہ التقادیر۔ تقدیر سے وہ اوضاع اور احوال مراد ہیں جو مقدم کو ہر حال میں لازم ہوں یا عارض اگرچہ فی انفسہا محال ہی ہوں جیسے ہم کہیں کلما کان زید انسانا کان حیوانا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس حال اور جس زمانہ اور جس مکان میں زید انسان ہو گا وہ حیوان ہوگا۔ اور اسی طرح کلما کان زید فرسا کان صاہلا کا مطلب ہوگا کہ زید فرس ہونے کی تقدیر پر جہاں بھی ہو جس زمانہ میں ہو صاہل ہوگا۔ اگرچہ زید کافر ہو نا محال ہے۔

قولہ ان جئتہ الیوم اکرمک : یہ قضیہ شرطیہ متعلقہ شخصیت ہے۔ کیونکہ اس میں ایک خاص حالت اور وضع خاص پر اکرام کے لزوم کا حکم ہے اور وہ تقدیر معین مخاطب کا آج کے دن آنا ہے۔ اور قضیہ شرطیہ متعلقہ شخصیت کی مثال ہذا الشی علی تقدیر کو نہ عدد امانہ زوج اور فرد : اس قضیہ میں انفصال کا حکم ایک خاص حالت اور وضع خاص پر یعنی شئی کا عدد ہونا۔

فصل فی ذکر اسوار الشرطیات سور الموجبة الكلية فی المتصلة لفظ متی ومہما وکلما و فی المنفصلة دائما وسور السالبة الكلية فی المتصلة المنفصلة لیس البتہ وسور الموجبة الجزئية فیہا قد یكون وسور السالبة الجزئية فیہا قد لا یكون وبادخال حرف السلب علی سور الايجاب الکلی ولفظة لو وان واذا فی الاتصال واما وافی الانفصال نمحی فی الالہام

تقریر۔ جب کلیہ، جزئیہ اور اہمال کا مدار اسوار پر تھا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں شرطیات کے اسواریان فرماتے ہیں۔ متصلہ موجبہ کلیہ کا سور۔ کلما۔ مہما، متی ہے، منفصلہ موجبہ کلیہ کا سور دائما، (ابدأ) ہے سالبہ کلیہ متصلہ ہو یا منفصلہ کا سور لیس البتہ ہے اور موجبہ جزئیہ متصلہ ہو یا منفصلہ کا سور قد کیون ہے اور سالبہ جزئیہ متصلہ ہو یا منفصلہ کا سور قد لا کیون اور ایجاب کلی کے سور پر حرف سلب داخل کرنے سے بھی سالبہ جزئیہ کا سور بن جاتا ہے جیسے لیس کما و لیس تمنا و لیس متی ہے۔ یہ متصلہ سالبہ جزئیہ کے سور ہیں اور لیس دائما اور لیس ابدأ یہ منفصلہ سالبہ جزئیہ کے سور ہیں۔ اور مہملہ متصلہ میں لفظ لو وان واذا اور مہملہ منفصلہ میں لفظ اما وافی کا استعمال ہوتا ہے۔

### شرطیات کے اسوار کی مثالیں

متی او مہما و کلما کانت الشمس طالعة کان النہار موجوداً۔	متصلہ موجبہ کلیہ
دائما اما ان یکون هذا العدد ذروجا او فرداً۔	منفصلہ موجبہ کلیہ
لیس البتہ اذاکانت الشمس طالعة فاللیل موجوداً۔	متصلہ سالبہ کلیہ
لیس البتہ اما ان یکون الشمس طالعة واما ان یکون النہار موجود۔	منفصلہ سالبہ کلیہ
قد یکون اذاکان الشی حیوانا کان انسانا۔	متصلہ موجبہ جزئیہ



قد يكون امان الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا -  
قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا -  
قد لا يكون امان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار  
موجودا -

لو اوان اذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا -  
العدد امان يكون زوجا او فردا -

منفصله موجب جزئیہ

متصله سالہ جزئیہ

منفصله سالہ جزئیہ

متصله مہملہ

منفصله مہملہ

فصل - طرفا الشرطية اعني المقدم والتالي لا حكم فيهما حين كونهما طرفين  
وبعد التحليل يمكن ان يعتبر فيهما حكم طرفاها اما شبهتان محليتين  
او متصلتين او منفصلتين او مختلفتين عليك باستخراج الامثلة

تقریر - جب ظاہر نظر میں قضیہ شرطیہ کی دونوں طرفوں یعنی مقدم و تالی میں سے ہر ایک طرف قضیہ معلوم ہوتی ہے  
حالانکہ حقیقت میں قضیہ نہیں ہوتی تو اس امر کو بیان کرتے ہوئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شرطیہ کے دونوں اطراف  
یعنی مقدم و تالی اطراف ہونے کے وقت قضایا نہیں ہوتے اور جب ادوات اتصال و انفصال کو دور کر کے ان میں  
حکم کا اعتبار کیا جائے تو اب یہ قضایا ہوں گے - جیسا کہ ادوات اتصال و انفصال کے داخل ہونے سے پہلے قضایا  
تھے - پس شرطیہ کے اطراف جب اطراف ہوں تو وہ حملیتین یا متصلتین یا منفصلتین یا مختلفتین کے مشابہ ہوں گے  
مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ان کی مثالیں خود نکال لو تاکہ تمہارے ذہن میں منتقش ہو جائیں تو اس ترکیب  
کے اعتبار سے شرطیہ متصلہ کے لواقسام اور منفصلہ کے چھ اقسام ہوں گے اہل پندہ ہوئے -

### امثلة متصلات

علا دونوں طرفیں حملیہ کے مشابہ ہوں | کما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود  
علا دونوں منفصلہ ہوں | کما كان ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما لم

عہ قولہ اور منفصلہ کے ۶ اقسام الخ اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس ترکیب کے اعتبار سے جیسے متصلہ کی نو قسمیں ہوتی ہیں  
ایسے ہی قیاس کے لحاظ سے منفصلہ کی بھی نو قسمیں ہوتی چاہیے نہ کہ چھ - الجواب - قضیہ متصلہ میں اگر مقدم کو تالی اور تالی کو مقدم کہہ دیا  
جائے تو قضیہ کا معنی متغیر ہو جاتا ہے اس لئے اس تقدیم و تاخیر کی وجہ سے تین اقسام کا اضافہ ہو جاتا ہے اور چونکہ منفصلہ میں اس تقدیم و  
تاخیر سے قضیہ کا معنی و مفہوم متغیر نہیں ہوتا اس لئے اس میں اس تقدیم اور تاخیر کا لحاظ نہ کیا گیا اور اس کے چھ اقسام رہ گئے -

عہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کا مناقق کے بارے یہ ارشاد "اذا حدثت کذب" متصلہ مہملہ ہے پس  
اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ مناقق کبھی سچ بھی بولتا ہے کیونکہ مہملہ یہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے -



یکن النهار موجوداً لم تکن الشمس طالعة

کما کان اما ان یکون هذا العدد زوجاً او یکون فرداً فكان اما  
ان یکون منقسماً بمتساویین او غیر منقسم بهما

ان کان طلوع الشمس علتاً لوجود النهار فکما كانت الشمس  
طالعة فالنهار موجود

کما کان ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فوجود النهار  
معلول لطلوع الشمس

ان کان هذا عدداً اما یکون زوجاً واما ان یکون فرداً  
ان کان هذا اما ان یکون زوجاً واما ان یکون فرداً فكان  
عدداً

ان کان کما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما اما ان  
یکون الشمس طالعة واما ان لا یکون النهار موجوداً  
ان کان فاما اما ان یکون الشمس طالعة واما ان لا یکون  
النهار موجوداً فکما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

ع ۳ دونوں منفصلہ ہوں

ع ۴ مقدم حملیہ و تالی : منفصلہ ہوں

ع ۵ مقدم متصلہ و تالی حملیہ

ع ۶ مقدم حملیہ تالی منفصلہ

ع ۷ مقدم منفصلہ و تالی حملیہ

ع ۸ مقدم متصلہ و تالی منفصلہ

ع ۹ مقدم منفصلہ و تالی متصلہ

### امثلہ منفصلات

دائماً اما ان یکون هذا العدد زوجاً واما ان یکون فرداً۔

دائماً اما ان یکون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان  
یکون ان كانت الشمس طالعة لم یکن النهار موجوداً

دائماً اما ان یکون هذا العدد زوجاً واما ان یکون فرداً واما ان  
یکون هذا العدد لا زوجاً او یکون لا فرداً۔

ع ۱۰ دونوں طرفیں حملیہ کے مشابہ ہوں

ع ۱۱ دونوں متصلہ " " "

ع ۱۲ دونوں منفصلہ ہوں

دائماً اما ان لا یکون طلوع الشمس علتاً لوجود النهار واما  
ان یکون کما كانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً۔

دائماً اما ان یکون هذا الشئ لیس عدد واما ان یکون اما  
زوجاً او فرداً۔

دائماً اما ان یکون کما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و  
اما ان یکون الشمس طالعة واما ان لا یکون النهار موجوداً

ع ۱۳ مقدم حملیہ و تالی متصلہ

ع ۱۴ مقدم حملیہ و تالی منفصلہ

ع ۱۵ مقدم متصلہ و تالی متصلہ

اعف عنا یا رب الارباب  
رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا وَاحْقِنِي بِالْإِسْلَامِ الْحَنِ



فصل واذ قد فرغنا عن بيان القضايا وذكر اقسامها الاولى  
والثانية فحان لنا ان نذكر شيئا من احكامها فنقول من احكام  
التناقض والعكس فلنعقد لبيانها فصولا ونذكر فيها اصولا

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ہم قضایا کے بیان (یعنی ان کی تعریفات) اور ان کے اقسام  
اولیہ (مثل حملیہ وشرطیہ) اور ان کے اقسام ثانیہ (مثل موجبیہ ومانیہ واقسام حملیہ وشرطیہ) کے بیان سے فارغ ہوئے  
تو اب وقت آگیا ہے کہ ہم ان قضایا کے کچھ احکام ذکر کریں تو ہم کہتے ہیں کہ مجملہ ان احکام کے تناقض اور عکس ہیں۔  
تو ہم ان کے بیان کے لئے چند فصول منعقد کر رہے ہیں۔ جن میں کچھ قاعدے بیان کریں گے۔

فصل التناقض هو اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث  
يقضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى وبالعكس كقولنا  
زيد قائم وزيد ليس بقائم وشرط لتحقيق التناقض بين القضيتين  
المخصوصتين وحدات ثمانية فلا يتحقق بدونها وحدها الموضوع  
وحدة المحمول وحدة المكان وحدة الزمان وحدة القوة و  
الفعل وحدة الشرط وحدة الجزء والكل وحدة الاضافة وقد  
اجتمعت في هذين البيتين۔ بيت

در تناقض هشت دھرة شرط دال  
دھرة موضوع و محمول و مکاں  
دھرة شرط و اضافت جز و کل  
قوة و فعل است در آخر زماں

فاذا اختلفتا فيها لم تتناقضا نحو زيد قائم وعمر وليس بقائم و  
زيد قاعد وزيد ليس بقائم وزيد موجود ای فی الدار  
وزيد ليس بموجود ای فی السوق وزيد قائم ای فی الليل وزيد  
ليس بنائم ای فی النهار وزيد متحرك الاصابع ای بشرط كونه  
كاتباً وزيد ليس بمتحرك الاصابع ای بشرط كونه غير كاتب والخمر  
فی الدن مسکرای بالقوة والخمر ليس بمسکری فی الدن ای  
بالفعل والزنجی اسودای کله والزنجی ليس باسودای جزؤه  
اعنی اسنانه وزید اب ای لبکر وزید ليس باب ای لخاله  
بعضهما کتفوا بوحدة تین ای وحدة الموضوع والمحمول الاندراج  
البواقی فیہما وبعضہم قنعوا بوحدة النسبة فقط لان وحدتها مستلزمة  
لجميع الوحدات۔

تقریر۔ جب عکس کی بحث تناقض کی بحث پر موقوف تھی تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ پہلے تناقض کی بحث فرماتے ہیں کہ  
تناقض دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہر ایک کا صدق دوسرے  
کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو چاہے۔ جیسے زید قائم اور زید ليس بقائم یہ دونوں قضیے ایجاب  
سلب میں اس طرح مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے  
کے صدق کو لذاتہ مستلزم ہے۔ اور قضیتین مخصوصتین میں تناقض کے تحقق کے لئے آٹھ چیزوں میں اتحاد شرط ہے  
اگر ان آٹھ چیزوں میں اتحاد نہ ہو تو تناقض متحقق نہیں ہوگا۔ وہ آٹھ چیزیں یہ ہیں: دھرة موضوع۔ دھرة محمول۔ دھرة مکان۔



وحدۃ زمان - وحدۃ قوت و فعل - وحدۃ شرط - وحدۃ جز و کل - وحدۃ اضافت - اور یہ سب اس قطع میں جمع ہیں:

در تناقض ہشت وحدۃ شرط داں وحدۃ موضوع و محمول و مکان  
وحدت شرط و اضافت جز و کل قوت و فعل است در آخر زمان

پس جب دونوں قضیے ان وحدتوں میں مختلف ہوں گے تو ان میں تناقض نہیں ہوگا۔ جیسے زید قائم و عمرو لیس بقائم۔ ان میں تناقض نہیں ہے کیونکہ ان میں وحدۃ موضوع نہیں ہے۔ زید قاعد و زید لیس بقائم۔ ان میں وحدۃ محمول نہیں ہے۔ زید موجود ای فی الدار۔ و زید لیس بوجود ای فی السوق۔ ان میں وحدۃ مکان نہیں۔ زید قائم ای فی اللیل و زید لیس بقائم ای فی النہار۔ ان میں وحدۃ زمان نہیں ہے۔ زید متحرک الاصابع ای بشرط کون کا تبا و زید لیس بمتحرک الاصابع ای بشرط کون غیر کا تبا۔ یہاں وحدۃ شرط نہیں ہے۔ والخمر فی الدن مسکرای بالقوت والخمر فی الدن لیس بمسکرای بالفعل۔ یہاں وحدۃ قوت و فعل نہیں ہے۔ الزنجی اسود ای کلہ والزنجی لیس باسود ای جزوۃ یعنی اسانہ۔ یہاں وحدت کل و جزو نہیں ہے۔ زید اب ای بیکر و زید لیس باب ای لخالہ۔ یہاں وحدت اضافت نہیں ہے۔ اور بعض مناطق نے صرف دو وحدتوں پر اکتفا کیا ہے یعنی وحدت موضوع اور وحدت محمول کیونکہ باقی وحدتیں ان دونوں میں مندرج ہو جاتی ہیں یعنی وحدت شرط اور وحدت جز و کل وحدت موضوع میں داخل ہیں اور وحدت مکان اور وحدت زمان اور وحدت اضافت اور وحدت قوت و فعل یہ وحدت محمول میں داخل ہیں اور بعض مناطق (فارابی) نے صرف ایک وحدت پر قناعت کی ہے اور وہ وحدت نسبت ہے کیونکہ وحدت نسبت تمام وحدتوں کو مستلزم ہے اور جمیع وحدتیں اس کو لازم ہیں مثلاً زید فی الدار اور زید لیس فی السوق، میں تناقض نہیں ہے کیونکہ زید فی الدار میں جو موضوع اور محمول کے درمیان نسبت ہے وہ زید لیس فی السوق میں نہیں ہے۔ اسی پر دیگر وحدات کو قیاس کیجئے۔ یعنی جہاں کہیں کسی وحدت میں اختلاف ہوگا تو نسبت میں بھی اختلاف ہوگا۔

ابحاث قرۃ، هو اختلاف القضیتین الخ: تناقض کی تعریف میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول اختلاف جنس ہے یہ قضایا کے اختلاف اور مفردات کے اختلاف کو شامل ہے جیسے نار، مادہ۔ اسی طرح قضیہ اور مفرد کے اختلاف کو بھی شامل ہے جیسے عمرو قاعد و زید۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول۔ القضیتین۔ یہ فصل ہے

اس سے غیر قضایا کا اختلاف خارج ہو گیا۔ اس لئے کہ تناقض اگرچہ مفردات میں بھی واقع ہوتا ہے لیکن اس جگہ کلام قضایا میں ہے۔ پس التناقض پر الف لام حمد خارجی ہوگا۔ یعنی مناطقہ کے نزدیک جو تناقض معبود ہے وہ قضایا میں واقع ہوتا ہے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول بالا ایجاب و السلب سے وہ اختلاف خارج ہو گیا جو قضیہ حملیہ اور شرطیہ میں ہو اور وہ اختلاف بھی خارج ہو گیا جو قضیہ منفصلہ اور منفصلہ اور قضیہ معدولہ و مصلیہ میں واقع ہو۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول بحیث یقتضی اس سے وہ اختلاف خارج ہو گیا جو اس طرح نہ ہو جیسے زید ساکن و زید لیس بمتحرک (یہ دونوں صادق ہیں) کیونکہ یہاں سلب ایجاب معین پر واقع نہیں ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول لذاتہ صدق احدیہما سے وہ اختلاف خارج ہو گیا جو لذاتہ نہ ہو بلکہ امر مساوی یا خصوص مادہ کی وجہ سے ہو۔ امر مساوی کی وجہ سے ہو جیسے زید انسان و زید لیس بناطق یہاں یہ اختلاف اگرچہ ایسا ہے کہ ایک قضیہ کا صدق دوسرے کے کذب کو چاہتا ہے لیکن لذاتہ نہیں بلکہ اس لئے کہ زید لیس بناطق یہ زید لیس بالانسان کی قوت میں ہے یا اس لئے کہ زید انسان یہ زید ناطق کی قوت میں ہے۔ اور اگر اختلاف خصوص مادہ کی وجہ سے ہو تو اس کی مثال یہ ہے کہ قضیہ امر کلیہ جس کا موضوع اخص ہو اور محمول اعم ہو اور اس قضیہ کلیہ کی سلب ہو جیسے کل انسان حیوان ولاشیء من الانسان حیوان۔ یہاں اگرچہ ایک ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو چاہتا ہے لیکن لذاتہ نہیں بلکہ خصوص مادہ کی وجہ سے اور نہ ہر دو قضیہ کلیہ جو ایجاب و سلب کے اعتبار سے مختلف ہوں ان میں تناقض ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے جس طرح کل حیوان انسان ولاشیء من الحيوان بالانسان یہ دونوں کلیہ ہیں اور ایجاب و سلب میں مختلف ہیں باوجود اس کے ان میں تناقض نہیں ہے کیونکہ دونوں کاذب ہیں۔



فصل لا بد فی التناقض فی المحصورین من کون القضیتین مختلفتین  
 فی الکما عنی کلیة والجزیة فاذا کان احدهما کلیة تكون الاخری  
 جزیة لان کلیتین قد تکذب ان کما تقول کل حیوان انسان ولا  
 شیء من الحیوان بالنسان والجزئیاتین قد تصدق ان کقولک بعض  
 الحیوان انسان وبعض الحیوان لیس بالنسان ویكون ذلك فی کل  
 مادة یكون الموضوع اعم فیها ولا بد فی تناقض القضايا الموجهة من  
 الاختلاف فی الجهة فنقیض الضروریة المطلقة الممكنة العامة ونقیض  
 الدائمة المطلقة العامة ونقیض المشروطة العامة الحینیة الممكنة ونقیض  
 العرفیة العامة الحینیة المطلقة وهذا فی البسائط الموجهة ونقائص المركبات  
 منها مفهوم مردد بین نقیضی بسائطها والتفصیل یطلب من  
 مطولات الفن -

تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب تناقض فی المحصورین کے بیان سے فارغ ہوئے اب تناقض فی المحصورین کا بیان  
 شروع فرماتے ہیں۔ تناقض فی المحصورین کے لئے دونوں قضیوں کا کم یعنی کلیہ و جزئیہ میں مختلف ہونا ضروری ہے۔  
 جب ان میں سے ایک کلیہ ہوگا تو دوسرا جزئیہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں کلیہ کبھی کاذب ہوتے ہیں جیسے کل حیوان  
 انسان ولا شیء من الحیوان بالنسان۔ اور دونوں جزئیہ کبھی صادق ہوتے ہیں۔ جیسے بعض الحیوان انسان وبعض  
 الحیوان لیس بالنسان اور تناقض میں تو ضروری ہے کہ ایک قضیہ صادق ہو اور دوسرا کاذب۔ اور یہ یعنی دو کلیہ کا کاذب  
 ہونا۔ اور دونوں جزئیہ کا صادق ہونا ہر ایسے مادہ میں ہوتا ہے جس میں موضوع اعم ہو۔ اور قضایا موجهہ میں تناقض

کے لئے جہت میں اختلاف ضروری ہے۔ پس ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے۔ اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ  
 عامہ ہے۔ اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے۔ اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے یہ تو موجبات بسیطہ کا بیان  
 ہے اور موجبات مرکبہ کی نقیض وہ مفہوم ہوتا ہے جو بسائط موجبات کی نقیضوں میں تردید کیا گیا ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ  
 فرماتے ہیں کہ اس کی تفصیل فن منطق کی بڑی کتابوں میں ہے۔ ہم اس جگہ کچھ تفصیل کرتے ہیں۔ موجهہ مرکبہ کی نقیض  
 مفہوم ہوتا ہے جو ان دو موجهہ بسیطہ کی دو نقیضوں کے درمیان تردید کیا گیا ہو جن سے اس مرکبہ کی ترکیب ہوئی ہے  
 اور قضیہ موجهہ مرکبہ کی نقیض بنانے کا طریقہ۔ یہ امر تو ظاہر ہے کہ موجهہ مرکبہ دو قضیوں سے بنتا ہے۔ اب اس مرکبہ  
 کی تحلیل کر کے دونوں قضیہ بسیطہ الگ الگ کریں پھر طریقہ سابقہ کے مطابق ہر ایک کی نقیض نکالیں پھر ان دونوں نقیضوں  
 سے حرف انفصال داخل کر کے قضیہ منفصلہ مانعہ الخلو بنالیں۔ پس یہ قضیہ مانعہ الخلو قضیہ موجهہ مرکبہ کی نقیض ہوگا۔  
 (مفہوم مردد بین نقیضی الجزئین سے یہی منفصلہ مانعہ الخلو مراد ہے) مثلاً جب ہم۔ کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة  
 مادام کاتب لا دائم۔ (جو مشروطہ خاصہ موجهہ کلیہ ہے) کی نقیض نکالنا چاہیں تو پہلے ہم نے اس کے دونوں جزء الگ الگ  
 کئے۔ کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة مادام کاتب۔ ولا شیء من الکاتب متحرک الاصابع بالفعل۔ پہلا جزء مشروطہ عامہ  
 موجهہ کلیہ ہے اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جو کہ لا دائم سے مستنبط ہے۔ اب پہلے جزء (مشروطہ عامہ موجهہ کلیہ)  
 کی نقیض حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ ہو یعنی بعض الکاتب لیس متحرک الاصابع بالامکان حین هو کاتب۔ اور دوسرے جزء  
 مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ کی نقیض دائمہ مطلقہ موجهہ جزئیہ یعنی بعض الکاتب متحرک الاصابع دائماً۔ اب ان دونوں نقیضوں  
 سے حرف انفصال داخل کر کے قضیہ منفصلہ مانعہ الخلو اس طرح بنا۔ اما بعض الکاتب لیس متحرک الاصابع بالامکان حین  
 هو کاتب واما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائماً تو یہ قضیہ منفصلہ مانعہ الخلو، قضیہ مشروطہ خاصہ موجهہ کلیہ کی نقیض ہے  
 سوال قضیہ مرکبہ کلیہ کی نقیض قضیہ منفصلہ مانعہ الخلو کیوں ہوتی ہے۔

الجواب۔ قضیہ مرکبہ اگرچہ بظاہر ایک ہے لیکن وہ حقیقت دو قضیوں کے مجموعہ کا نام ہے ان میں پہلا قضیہ صریح  
 اور دوسرا غیر صریح ہوتا ہے۔ بہر حال یہ دو قضیوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور نقیض ہر شیء کی اس کا رفع ہوتا ہے۔ ثواب  
 مجموعہ کی نقیض مجموعہ کا رفع ہوگا اور مجموعہ کا رفع دو طرح سے ہوتا ہے ایک یہ کہ دونوں جزؤں سے ایک کا رفع لا یشیء  
 اور دوسرا یہ کہ دونوں جزؤں کا رفع ہو اور رفع کی یہ صورت علی سبیل منع الخلو ہی ہو سکتی ہے۔ یہ تو قضایا موجبات



مرکہ کلیہ سے نفیض معلوم کرنے کا طریقہ بیان ہوا۔ اب موجبات مرکہ جزئیہ کے نفیض معلوم کرنے کا طریقہ بھی لیں۔  
 قضیہ موجبہ مرکہ جزئیہ کی نفیض موجبہ مرکہ کلیہ کی طرح قضیہ منفصلہ مانعہ الخلو نہیں آتی بلکہ اس کی نفیض نکالنے کا طریقہ یہ ہے۔  
 کہ قضیہ مرکہ جزئیہ کے صحیح افراد لیں یعنی اس مرکہ جزئیہ کے موضوع پر کلیہ کا سور داخل کریں اور جزو ایجابی کے محمول کے محمول سے سلب اور جزو سلبی کے محمول کا موضوع کے لئے ایجاب بطریقہ تردید کریں اور ہر ایک میں جو جہت تھی اس کی نفیض ہر جزو کے ساتھ زیادہ کریں یہ قضیہ حملیہ کلیہ مردۃ المحمول (مرکہ جزئیہ کی نفیض ہوگی۔ مثلاً بعض الانسان متنفس بالفعل لا دائماً موجبہ جزئیہ وجودیہ لا دائماً ہے۔ اس کا پہلا جزو ایجابی ہے یعنی بعض الانسان متنفس بالفعل۔ اور دوسرا جزو سلبی ہے یعنی بعض الانسان لیس متنفس بالفعل۔ پس اس کے موضوع یعنی انسان پر کلیہ کا سور داخل کیا اور جزو اول کا محمول سلباً اور جزو ثانی کا محمول ایجاباً حرف تردید یعنی انا اور اذ کے ساتھ ذکر کیا اور دونوں کی جہت چونکہ بالفعل تھی اس لئے اس کی نفیض دائماً دونوں کے ساتھ زیادہ کی اور یوں کہا: کل انسان اما لیس متنفس دائماً او متنفس دائماً۔ تو یہ قضیہ حملیہ کلیہ مردۃ المحمول، قضیہ موجبہ مرکہ جزئیہ وجودیہ لا دائماً کی نفیض ہوئی۔ ان دونوں طریقوں کو ذہن نشین کر لینے کے بعد موجبات مرکہ (خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ) کی نفیض معلوم کرنا بالکل سہل ہے۔

فصل ولشترط فی اخذ نقائص الشوطیات الاتفاق فی الجنس والنوع والمخالفة فی الکیف فنقیض المتصلة لزومية الموجبة سالبة متصلة لزومية ونقیض المنفصلة العنادیة الموجبة سالبة منفصلة عنادیة وهكذا فاذا قلت دائماً كلما كان آب فج دکان نقیضه لیس كلما كان آب فج د۔ واذا قلت دائماً اما ان یکون هذا العدد زوجاً او فرداً فنقیضه لیس دائماً اما ان یکون هذا العدد من زوجاً او فرداً۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب قضایا حملیہ کے نقائص کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قضایا شرطیہ کے نقائص کا بیان فرماتے ہیں۔ قضایا شرطیہ کے نقائص میں یہ شرط ہے کہ جنس یعنی اتصال و انفصال اور نوع یعنی لزوم و عناد و اتفاق میں موافقت ہو اور کیف و کم میں مخالفت پس متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ کی نفیض متصلہ لزومیہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ وبالعکس۔ اور اسی طرح سالبہ جزئیہ ہوگا۔ وبالعکس۔ اور منفصلہ عنادیہ موجبہ کلیہ کی نفیض منفصلہ عنادیہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ وبالعکس۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے متصلہ یا منفصلہ اتفاقیہ کلیہ کی نفیض متصلہ یا منفصلہ اتفاقیہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ وبالعکس۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول فاذا قلت الخ سے مثال کے ذریعہ اس اجمالی کی تفصیل فرماتے ہیں کہ جب تو یہ کہے کہ کما کان آب فج د یعنی کما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ ہے تو اس کی نفیض لیس کما کان آب فج د ہوگا۔ یعنی لیس کما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔ یہ بھی متصلہ لزومیہ ہے مگر سالبہ جزئیہ ہے کیونکہ لیس کما، قد لا کیون کی طرح سالبہ جزئیہ کا سور ہے اور جب تو یہ کہے دائماً اما ان یکون هذا العدد زوجاً او فرداً (یہ منفصلہ عنادیہ موجبہ کلیہ ہے) پس اس کی نفیض لیس دائماً اما ان یکون هذا العدد زوجاً او فرداً ہوگا۔ یہ منفصلہ عنادیہ سالبہ جزئیہ ہے۔ اس لئے کہ جب حرف سلب سور کلی پر داخل ہو تو یہ جزئیت کا فائدہ دیتا ہے۔



فصل العکس المستوی و يقال له العکس المستقیم ایضاً وهو عبارة عن جعل الجزء الاول من القضية ثانياً والجزء الثاني اولاً مع بقاء الصدق والکیف فالسالبة الكلية تنعکس کنفسها کقولک لا شئ من الانسان بحجر ینعکس الی قولک لا شئ من الحجر بالانسان بدلیل الخلف تقریراً انه لو لم یصدق لا شئ من الحجر بالانسان عند صدق قولنا لا شئ من الانسان بحجر لصدق تقيضه اعنی قولنا بعض الحجر انسان فنضمه مع الاصل ونقول بعض الحجر انسان ولا شئ من الانسان بحجر ینتج بعض الحجر لیس بحجر فیلزم سلب الشئ عن نفسه وذلك محال السالبة الجزئیة لا تنعکس لزوماً لجواز عموم الموضوع فی الحملیة والمقدم فی الشرطیة مثلاً یصدق بعض الحيوان لیس بالانسان و لیس یصدق بعض الانسان لیس بحيوان والموجبة الكلية تنعکس الی موجبة جزئیة فقولنا کل انسان حیوان ینعکس الی قولنا بعض الحيوان انسان ولا ینعکس الی موجبة كلية لانه یجوز ان یكون المحمول والتالی عاماً كما فی مثالنا فلا یصدق کل حیوان انسان وههنا شك تقریراً ان قولنا کل شیخ کان شاباً موجبة كلية صادقة مع ان عکسه بعض الشاب

کان شیخاً لیس بصادق واجیب عنه بان عکسه لیس ما ذكرت بل عکسه بعض من کان شاباً شیخ وقد یجاب بوجه آخر وهو ان حفظ النسبة لیس بضروری فی العکس فعکسه بعض الشاب یكون شیخاً وهو صادق لا محالة والموجبة الجزئیة تنعکس الی موجبة جزئیة کقولنا بعض الحيوان انسان ینعکس الی قولنا بعض الانسان حیوان وقد یورد علی انعکاس الموجبة الجزئیة کنفسها یراد وهو ان بعض الوجود فی الحائط صادق وعکسه اعنی بعض الحائط فی الوجود غیر صادق والجواب انا لا نسلم ان عکس هذا القضية ما قلت من بعض الحائط فی الوجود بل عکسه بعض ما فی الحائط یتد ولا مریة فی صدقه وباقی مباحث العکس من عکس الموجهات والشرطیات فمذكور فی المطولات -

تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب تناقض کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب عکس کی بحث فرماتے ہیں۔ عکس دو قسم ہے عکس مستوی عکس تقيض عکس مستوی کو مقدم کیا کہ اس میں قلت فعل ہے کیونکہ اس میں صرف طرفین کو تبدیل کیا جاتا ہے جبکہ عکس تقيض میں طرفین کی تقيضوں کو تبدیل کیا جاتا ہے اور عکس مستوی کو عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ عکس مستوی کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ قضیہ کے پہلے جز کو جز ثانی کی جگہ پر اور دوسرے جز کو پہلے جز کی جگہ پر لے جانا اس طور پر کہ صدق وکیف باقی رہے۔ قضیہ کے دونوں جزوؤں



سے مراد موضوع و محمول اور مقدم و تاالی ہیں۔ اگر قضیہ حملیہ ہو تو موضوع کو محمول کی جگہ پر اور محمول کو موضوع کی جگہ پر جائیں اور اگر قضیہ شرطیہ ہو تو مقدم کو تاالی کی جگہ پر اور تاالی کو مقدم کی جگہ پر لے جائیں اور صدق کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ صادق ہے یا اس کو صادق تسلیم کر لیا گیا ہو۔ تو جو نیا قضیہ عکس سے حاصل ہوا ہے وہ بھی ضرور صادق ہوگا یا اس کو صادق تسلیم کر لینا پڑے۔ اور کیف کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو یہ نیا قضیہ بھی ضرور سالبہ ہوگا اور اگر اصل قضیہ موجب ہو تو یہ نیا قضیہ ضرور موجب ہوگا۔ پس سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہوگا۔ جیسے لاشی من الانسان بخر (یہ قضیہ سالبہ اصل ہے) اس کا عکس آئے گا۔ لاشی من الحجر بالناسان اور یہ عکس دلیل خلف سے ثابت ہے اور اس کی تقریر یہ ہے۔ کہ جب لاشی من الانسان بخر صادق ہوگا تو لاشی من الحجر بالناسان بھی ضرور صادق ہوگا۔ اگر لاشی من الانسان بخر کے صادق ہونے کے وقت لاشی من الحجر بالناسان صادق نہ ہو تو پھر اس کی نقیض صادق آئے گی یعنی بعض الحجر بالناسان پھر ہم اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملاتے ہیں اس طرح کہ اس نقیض کو صغریٰ اور اصل کو کبریٰ قرار دے کر شکل اول کی ضرب رابع ترتیب دیتے ہیں۔ بعض الحجر بالناسان۔ دلاشی من الانسان بخر نتیجہ آئے گا بعض الحجر لیس بخر۔ تو یہاں سلب لاشی عن نفسه لازم آیا جو کہ محال ہے اور یہ محال اصل قضیہ سے لازم نہیں آتا کیونکہ یہ صادق ہے ہے اور نہ اس ہیئت سے لازم آتا ہے کیونکہ یہ انتاج کی جمیع شرائط کو جامع ہے لہذا یہ محال اسی نقیض سے لازم آتا ہے۔ تو جس سے محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے پس نقیض کا ذب ہوئی اور عکس صادق ہوا۔ اور سالبہ جزئیہ کا عکس آنا لازم نہیں ہے اس لئے کہ اگر سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ کلیہ آئے یا سالبہ جزئیہ تو یہ عکس ہر مادہ میں آئے گا کیونکہ عکس اصل کو ہر مادہ میں لازم ہوتا ہے حالانکہ وہ مادہ جس میں اصل قضیہ کا موضوع، محمول سے اور مقدم تاالی سے اعم ہوتا ہے وہاں عکس میں نہ سالبہ کلیہ صادق ہوتا ہے اور نہ سالبہ جزئیہ جیسے بعض الحيوان ليس بالناسان صادق ہے۔ اور اس کے عکس میں نہ تو بعض الانسان ليس بحيوان صادق ہے اور نہ لاشی من الانسان بحيوان صادق ہے۔ اسی طرح شرطیہ سالبہ جزئیہ۔ قد لا يكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا صادق ہے اور اس کے عکس میں نہ تو ليس البتة اذا كان الشئ انسانا كان حيوانا صادق ہے اور نہ قد لا يكون اذا كان الشئ انسانا كان حيوانا صادق ہے اور موجبہ کلیہ خواہ حملیہ ہو یا شرطیہ متصلہ، اس کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے۔ حملیہ کی مثال۔ کل الانسان حيوان (یہ موجبہ کلیہ حملیہ ہے) اس کا عکس بعض الحيوان الانسان (حملیہ موجبہ جزئیہ) اور متصلہ موجبہ کلیہ کی مثال۔ كلما كان الشئ انسانا كان حيوانا کا عکس قد يكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا (شرطیہ متصلہ)

بجز جزئیہ) آئے گا، اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا۔ کیونکہ کبھی قضیہ حملیہ میں محمول، موضوع سے اور شرطیہ متصلہ میں تاالی مقدم سے اعم ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں اگر عکس بھی موجبہ کلیہ ہو تو کاذب ہوگا جیسے کل الانسان حيوان (قضیہ موجبہ کلیہ) صادق ہے اور اس کا عکس یعنی کل حيوان الانسان صادق نہیں ہے حالانکہ عکس کا ہر مادہ میں صادق ہونا ہرادی ہے اسی طرح قضیہ شرطیہ متصلہ موجبہ کلیہ کا عکس بھی موجبہ کلیہ نہیں آتا جیسے كلما كان الشئ انسانا كان حيوانا، صادق ہے۔ لیکن اس کا عکس كلما كان الشئ حيوانا كان انسانا، کاذب ہے ہنا شک الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بڑنک (عظیم) ہے یعنی یہ جو کہا گیا ہے کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ عکس ہر مادہ میں اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے۔ حالانکہ ہمارا قول کل شیخ کان شاباً موجبہ کلیہ صادق ہے۔ اور اس کا عکس بعض الشاب کان شیخاً موجبہ جزئیہ، کاذب ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر کئے ہیں۔ جواب اول واجب عد الخ سے دیا ہے کہ آپ نے اصل قضیہ یعنی کل شیخ کان شاباً کا عکس بعض الشاب کان شیخاً ذکر کیا ہے یہ تو اس کا عکس ہی نہیں ہے بلکہ کل شیخ کان شاباً کا عکس تو بعض من کان شاباً شیخ ہے۔ جو کہ صادق ہے۔ اور دوسرا جواب اپنے قول قد يجاب بوجه آخر الخ سے ذکر فرمایا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ نسبت جو اصل قضیہ میں ہے۔ اس نسبت کا عکس قضیہ میں محفوظ رہنا کوئی ضروری نہیں ہے۔ لہذا کل شیخ کان شاباً کا عکس بعض الشاب کیونکہ شیخاً ہوگا۔ یعنی اصل قضیہ میں کوئی نقص نہ رہنا کوئی ضروری نہیں ہے۔ اب اس صورت میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ قطعاً صادق ہے؛ اور موجبہ کل حیوان کا عکس میں کان کی جگہ کیون ہوگا۔ اب اس صورت میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ قطعاً صادق ہے؛ اور موجبہ جزئیہ کا عکس میں نسبت میں نسبت مستقبل سے دلت کر دیتے ہیں۔ جیسے بعض الحيوان الانسان، کہ اس کا عکس بعض الانسان حيوان آتا ہے۔ اس مقام پر بھی ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بعض الوتد فی الحائط، یہ موجبہ جزئیہ صادق ہے حالانکہ اس کا عکس بعض الحائط فی الوتد، کاذب ہے۔ تو معلوم ہوا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ نہیں آتا۔ اس کا جواب اپنے قول والجواب انما لا سلم الخ سے دے رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ آپ نے جو اصل قضیہ یعنی بعض الوتد فی الحائط کا عکس بعض الحائط فی الوتد بیان کیا ہے۔ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ اس کا عکس تو بعض ما فی الحائط وتد ہے، یہ کیونکہ آپ نے صرف الحائط کو محمول سمجھا حالانکہ محمول تو فی الحائط تھا۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول و باقی مباحث الخ سے فرماتے ہیں کہ موجدیات اور شرطیات کے مباحث فن منطق کی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں اس مختصر کے لائق نہیں۔



۱. بحاث قولہ فالسالبۃ الکلیۃ تنعکس کنفسرہ الخ اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ضعف میں علیہ نے سوال کے عکس کو موجبات کے عکس سے پہلے کیوں بیان کیا ہے۔ الجواب الاول :- اکثر منطقیوں کی عادت جاری ہے کہ وہ سوال کے عکس کو پہلے بیان کرتے ہیں اس لئے کہ بعض سوال کا عکس کلیہ آتا ہے جبکہ موجبات میں سے کسی کا عکس کلیہ نہیں آتا ہے اور کلیہ خواہ سالبہ ہی ہو جزئیہ سے اخذ ہوتا ہے خواہ وہ جزئیہ موجبہ ہی ہو۔ اور کلیہ کے اثر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ علوم میں مفید تر اور اضبط ہوتا ہے مفید تر تو اس لئے ہے کہ یہ شکل اول کا کبریٰ بننے کی صورت رکھتا ہے۔ اور اضبط اس لئے ہے کہ اس سے موضوع کے جمیع افراد کا احاطہ حاصل ہوتا ہے۔ الجواب الثانی :- سالبہ عدم پر مشتمل ہوتا ہے اور موجبہ وجود پر اور عدم اصل اور سابق ہوتا ہے۔ اور وجود فرع اور متاخرہ لہذا سالبہ کا عکس موجبہ کے عکس سے پہلے بیان کیا۔

قولہ بدلیل الخ بدلیل خلف وہ مطلقاً مطلوب کو ثابت کرنا، اس کی نفیض کو باطل کر کے، لیکن اس جگہ بدلیل خلف سے مراد یہ ہے کہ عکس کی نفیض کو اصل کے ساتھ منظم کرنا تاکہ محال کا نتیجہ دے اور وہ سلب الشی عن نفسه ہے (جیسا کہ ہم نے شرح میں تقریر کی ہے)

قولہ اجیب عنہ الخ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے شک مذکور کے ہر دو جواب کو فعل محمول سے کیوں ذکر کیا ہے۔ الجواب :- ہر دو جواب کو فعل محمول سے ذکر کر کے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پہلے جواب میں ضعف یہ ہے کہ عجیب کہتا ہے کہ کل شیخ کان شابا کا عکس بعض الشاب کان شیخاً نہیں ہے بلکہ اس کا عکس بعض من کان شابا شیخ ہو کہ صادق ہے لیکن اس میں جب غور و فکر کیا جائے تو اس عکس یعنی بعض من کان شابا شیخ اور معترض کے بیان کردہ عکس یعنی بعض الشاب کان شیخاً میں صرف کان کی تقدیم و تاخیر کا فرق ہے جس سے بنیادی طور پر تبدیلی رونما نہیں ہوتی کیونکہ کان رابطہ اور غیر مستقل بالمفہومیت ہے۔ یہ نہ تو محمول بن سکتا ہے اور نہ محمول کی جزو لہذا محمول صرف شاب ہی ہوگا جو عکس میں موضوع بنے گا اب بعض الشاب کان شیخاً اور بعض من کان شابا شیخ میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں ہے لہذا اعتراض بجا ہے۔ اور دوسرے جواب میں ضعف یہ ہے کہ عجیب کہتا ہے کہ اصل قضیہ کی نسبت کا عکس قضیہ میں محفوظ رہنا ضروری نہیں اگر اصل قضیہ میں کان ہے تو عکس قضیہ میں یوں آئے ہیں۔ اصل قضیہ یہ ہے کل شیخ کان شابا اور اس کا عکس یہ ہوگا۔ بعض الشاب یوں شیخاً اور یہ صادق

ہے کیونکہ اصل قضیہ میں جو نسبت ہے وہ زمانہ ماضی پر دلالت کرتی ہے اور عکس قضیہ میں جو نسبت ہے وہ زمانہ مستقبل پر دلالت کرتی ہے۔ یہ جواب گو بعض اہل تحقیق کا پسندیدہ ہے مگر خدشہ سے یہ بھی خالی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اصل قضیہ مطلقہ و قتیہ ہے۔ اور بیان کردہ عکس بھی مطلقہ و قتیہ ہے جبکہ مطلقہ و قتیہ کا عکس مطلقہ و قتیہ نہیں آتا۔ لہذا یہ جواب ہی ضعیف ہوا۔ اس شک مذکور کا ایک تیسرا جواب دیا گیا ہے جو کہ خدشہ سے خالی ہے۔ اُس کی تقریر یہ ہے۔ کہ اصل قضیہ یعنی کل شیخ کان شابا میں یہ حکم کیا گیا ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے زمانہ ماضی کے ساتھ موقوف ہے۔ اب اس میں ضرورت کا لحاظ کریں تو یہ قضیہ مطلقہ ہے اور اگر ضرورت کا لحاظ نہ کریں تو یہ قضیہ مطلقہ و قتیہ ہے ہر حال قضیہ مطلقہ و قتیہ ہو یا و قتیہ مطلقہ دونوں کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے تو اب اصل قضیہ کا صحیح عکس مطلقہ عامہ ہوگا۔ یعنی بعض الشاب شیخ بالفعل جو کہ صادق ہے کیونکہ اس کا معنی یہ ہوگا۔ الشاب فی احد الازمنۃ یعنی زمانہ ماضی میں جس پر شاب صادق ہوتا ہے اس پر احد الازمنۃ یعنی مستقبل میں شیخ صادق ہوتا ہے۔ (وہ شخص جس پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ ماضی) میں شاب صادق آتا تھا اس پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ (مستقبل) میں شیخ صادق ہے۔



فصل عکس النقیض هو جعل نقیض الجزء الاول من القضية ثانیاً  
ونقیض الجزء الثانی اولاً مع بقاء الصدق والکیف هذا اسلوب  
المتقدمین فتعکس الموجبة الكلية بهذا العکس کنفسها لقولنا کل  
الانسان حیوان ینعکس الی قولنا کل لا حیوان لا انسان والموجبة الجزیة  
لا تنعکس بهذا العکس لان قولنا بعض الحیوان لا انسان صادق و  
عکسه اعنی بعض الانسان لا حیوان کاذب والسالبة الكلية تنعکس الی  
سالبة جزیة تقول لاشئ من الانسان بفرس وتقول فی عکسه بهذا العکس  
بعض اللا فرس لیس بلا انسان الی جزیة ولا تقول لاشئ من  
اللا فرس بلا انسان لصدق نقیضه اعنی بعض اللا فرس لا انسان  
کالجداً سالبة الجزیة تنعکس الی سالبة جزیة کقولک بعض  
الحیوان لیس بالانسان تنعکس الی قولک بعض اللا انسان لیس بلا  
حیوان کالفرس وعکس الموجهات مذکورة فی الکتاب الطوال و  
ههنا قد تم مباحث القضا یا واحکامها۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب عکس مستوی کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب عکس نقیض کی بحث شروع فرماتے

ہیں۔ متقدمین کے نزدیک قضیہ کے دونوں جزو کی نقیض نکال کر جزو اول کی نقیض کو ثانی کی نقیض  
کے طور پر لے جانا عکس نقیض ہے۔ بشرطیکہ اصل قضیہ کا صدق اور کیف باقی رہے۔ اور صدق و کیف کے وہی  
معنی ہیں جو عکس مستوی کی تعریف کی شرح میں بیان ہو چکے ہیں پس موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہی ہوگا جیسے کل  
انسان حیوان کا عکس نقیض۔ کل لا حیوان لا انسان ہوگا۔ اور موجبہ جزیہ کا عکس نقیض نہیں آتا۔ اس لئے کہ بعض الحیوان  
لا انسان صادق ہے اور اس کا عکس نقیض یعنی بعض الانسان لا حیوان کاذب ہے۔ جبکہ عکس، اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے  
اگر اصل قضیہ صادق ہو تو اس کا عکس بھی ضروری طور پر صادق ہوگا۔ اور سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزیہ آتا ہے جیسے لاشئ  
من الانسان بفرس کا عکس نقیض بعض اللا فرس لیس بلا انسان ہے جو کہ سالبہ جزیہ ہے اور لاشئ من اللا فرس بلا انسان اس  
کا عکس نقیض نہیں ہوگا کیونکہ اس کا نقیض صادق ہے یعنی بعض اللا فرس لا انسان جیسے دیوار تو جب نقیض صادق ہوئی تو  
یہ عکس کاذب ہوا۔ تو معلوم ہوا کہ سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزیہ ہی ہوگا۔ اور سالبہ جزیہ کا عکس نقیض بھی سالبہ جزیہ آتا ہے  
جیسے بعض الحیوان لیس بالانسان کا عکس نقیض بعض اللا انسان لیس بلا حیوان جیسے فرس۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے  
ہیں کہ موجهات کے عکس فن کی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں اور یہاں تک قضایا اور ان کے احکام کے مباحث تمام ہوئے۔

ابحاث قولہ هذا اسلوب المتقدمین۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عکس نقیض کی تعریف متقدمین  
کے طریقہ کے مطابق بیان فرمائی ہے۔ اور متاخرین کے نزدیک عکس نقیض کی تعریف یہ ہے۔ قضیہ کے جزو ثانی کی نقیض کو  
اول کی جگہ اور جزو اول کو بعینہ ثانی کی جگہ رکھنا بشرطیکہ صدق باقی رہے۔ لیکن کیف میں اختلاف ہو یعنی ایجاب و سلب  
میں اصل و عکس نقیض کا مختلف ہونا شرط ہے۔ لہذا اگر اصل موجبہ ہو تو عکس نقیض سالبہ ہو اور اگر اصل سالبہ ہو تو عکس نقیض  
موجبہ ہو۔ لہذا ہمارے قول کل الانسان حیوان کا عکس نقیض متاخرین کے نزدیک لاشئ من اللا حیوان بالانسان ہے۔

قولہ الموجبة الكلية۔ جو عکس نقیض علوم میں مستعمل ہے وہ وہی ہے جو متقدمین کے طریق پر ہے۔ اسی لئے مصنف  
رحمۃ اللہ علیہ نے متقدمین کے طریق پر عکس نقیض کے احکام بیان فرمائے ہیں۔ اور متاخرین کے طریق کا لحاظ نہیں کیا۔ عکس  
نقیض کا ضابطہ یہ ہے کہ عکس مستوی میں جو حکم سوال کا تھا عکس نقیض میں وہی حکم موجهات کا ہے یعنی جس طرح سالبہ کلیہ  
کا عکس مستوی سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ جزیہ کا عکس مستوی نہیں ہے۔ اسی طرح موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ



جزئیہ کا عکس نقیض نہیں ہے اور عکس مستوی میں جو حکم موجبات کا تھا عکس نقیض میں وہ حکم سوالب کا ہے یعنی جس طرف  
موجبہ کلیہ و موجبہ جزئیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ ہے اسی طرح سالبہ کلیہ و جزئیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے۔  
قولہ عکس النقیض۔ وجہ تسمیہ۔ چونکہ متقدمین کے نزدیک عکس نقیض، طرفین کی نقیض لے کر اور متاخرین کے  
زادیک ایک طرف کی نقیض لے کر عکس بنایا جاتا ہے اس لئے اس کو عکس نقیض کے اسم سے موسوم کرتے ہیں۔

## اعف عنا رب الارباب رَبِّ دَرْنِیْ عَلَمًا وَ الْحَقْنِیْ بِالْصَّالِحِیْنَ

فصل واذ قد فرغنا عن مباحث القضايا والعكوس التي كانت من  
مبادئ الحجة فخری بنان نتكلم فی مباحث الحجة فنقول الحجة علی ثلاثة اقسام احدها  
القياس وثانيها الاستقراء وثالثها التمثيل فلبين هذه الثلاثة في  
ثلاثة فصول۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ہم حجت کے مبادی قریب قضایا و عکوس کے مباحث سے فارغ ہوئے  
تو ہم کو لائق ہے کہ ہم حجت کے مباحث میں کلام کریں پس ہم کہتے ہیں کہ حجت تین قسم ہے (۱) قیاس (۲) استقراء۔  
(۳) تمثیل، اور ہم حجت کے ان تین اقسام کو تین فصول میں بیان کریں گے۔

امباحث قولہ فخری بنان۔ پس ہم کو لائق ہے کہ ہم حجت کے مباحث میں کلام کریں۔ اس لئے کہ حجت ہی  
مباحث فن کا مقصد اعلیٰ ہے کہ اس سے مجہولات تصدیقہ کو حاصل کیا جاتا ہے۔  
قولہ الحجة۔ حجت کا لغوی معنی غلبہ ہے اور اہل منطق کی اصطلاح میں حجت ان معلومات تصدیقہ کو کہتے ہیں جو نظر و فکر کے  
ساتھ مجہولات تصدیقہ تک پہنچائیں۔ وجہ تسمیہ: جب اکثر طور پر یہ معلومات تصدیقہ خصم پر غلبہ کا سبب تھے تو ان معلومات  
تصدیقہ کا نام حجة رکھ دیا۔ تسمیۃ السبب باسم المسبب۔  
قولہ علی ثلاثة اقسام۔ حجت کے تین اقسام کی وجہ تحریر ہے۔ احتجاج بالکلی علی الجزئی ہو گا یا احتجاج بالجزئی  
علی الکلی یا احتجاج بالجزئی علی الجزئی۔ اول قیاس ثانی استقراء ثالث تمثیل۔



**فصل فی القیاس وهو قول مؤلف من قضایا یلزم عنها قول الخریع**  
**تسلیم تلك القضایا فان كان النتيجة او لقیضها مذکوراً فیہ لیمی استثنایاً**  
**كقولنا ان كان زید انساناً كان حیواناً لکنه انسان ینتج فهو حیوان**  
**وان كان زید حماراً كان ناهقاً لکنه لیس بنا حق ینتج انه لیس بحمار**  
**وان لم تكن النتيجة ولقیضها مذکوراً یستی اقتراً نیا كقولك زید انسان**  
**وكل انسان حیوان ینتج زید حیوان۔**

**تقریر۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ فصل قیاس کے بیان میں ہے۔ قیاس کا لغوی معنی "اندازہ کردن" ہے اور اصطلاح میں قیاس وہ قول ہے جو چند قضایا سے اس طرح مرکب ہو کہ ان قضایا کو تسلیم کرنے سے دوسرا قول (کی تصدیق) لازم آئے اور قیاس دو قسم ہے۔ استثنائی، اقترائی اگر قیاس میں نتیجہ یا لقیض نتیجہ (بالفعل) مذکور ہو تو اس کو قیاس استثنائی کہتے ہیں جیسے ان کا زید انسانا کان حیوانا لکنہ انسان نتیجہ آئے گا فوجیوان۔ اور یہ نتیجہ قیاس میں مذکور ہے۔ اور ان کا زید حمارا کان ناهقا لکنہ لیس بنا حق جس کا نتیجہ آئے گا انہ لیس بحمار۔ اس میں اس نتیجہ کی لقیض (زید حمار) مذکور ہے۔ اور اگر قیاس میں نتیجہ یا لقیض نتیجہ مذکور نہ ہو تو اس کو قیاس اقترائی کہتے ہیں جیسے زید انسان وکل انسان حیوان تو نتیجہ آئے گا زید حیوان؛ اس میں نتیجہ مذکور ہے نہ لقیض نتیجہ۔

**ابحاث قولہ فصل فی القیاس۔ سوال:** مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کی بحث کو استقرار اور تمثیل کی بحث سے مقدم کیوں کیا ہے؟  
**الجواب:** قیاس، استقرار اور تمثیل دونوں سے افضل و اشرف ہے کیونکہ قیاس یقین کا فائدہ دیتا ہے اور استقرار و تمثیل صرف ظن کا فائدہ دیتے ہیں۔

**قولہ قول مؤلف من قضایا الخ قیاس کی تعریف میں "قول" بمعنی مطلق مرکب، جنس ہے مرکبات تامہ**  
**و غیر تامہ دونوں کو شامل ہے اور "مؤلف من قضایا" یہ فصل ہے اس سے مرکبات غیر تامہ اور وہ قضیہ واحد جس کو عکس**  
**مستوی یا عکس نقیض لازم ہے۔** خارج ہو گئے اور قیاس بسیط جو دو قضیوں سے مرکب ہو اور وہ قیاس جو قضایا مافوق الواحد سے مرکب ہو داخل ہو گیا۔ اس لئے کہ یہاں قضایا سے مراد جمع مافوق الواحد ہے۔ اور "قضایا" سے قضیہ مجہم مرکب بھی خارج ہو گیا اس لئے کہ قضایا سے مراد وہ قضایا ہیں جو صریح ہوں اور مجہم مرکب میں دوسرا قضیہ صراحتاً مذکور نہیں ہوتا یا قضایا سے مراد وہ قضایا ہیں جن کو اصل منطقی کے عرف میں قضایا متعددہ شمار کیا جائے اور قضیہ مجہم مرکب مناطق کے عرف میں ایک ہی قضیہ شمار کیا جاتا ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول یلزم میں لزوم سے مراد عام ہے لزوم میں ہو یا غیر میں تاکہ قیاس کامل کہ وہ شکل اول ہے اور قیاس غیر کامل کہ وہ باقی اشکال میں قیاس میں داخل ہو جائیں۔ اور استقرار و تمثیل خارج ہو جائیں کیونکہ ان سے کوئی دوسرا قول لازم نہیں آتا اس لئے کہ ان سے ان کا رد اول مختلف ہو سکتا ہے۔ اسی طرح یلزم کی قید سے وہ قول مؤلف بھی خارج ہو گیا جس کو قول آخر خصوصیت مادہ کی وجہ سے لازم ہو جیسے کل انسان حیوان و بعض حیوان ناطق، فکل انسان ناطق۔ اسی طرح لاشی من الانسان بفرس وکل فرس صہال۔ یہ قول مؤلف من قضایا ہے۔ اس کو لاشی من الانسان بصہال لازم ہے۔ نفس قضایا کی وجہ سے نہیں بلکہ خصوصیت مادہ کی وجہ سے لازم ہے۔ اگر اس کو راہی قول مؤلف من قضایا مذکورہ کسی دوسرے مادہ میں لیں تو نتیجہ کاذب آئے گا جیسے لاشی من الانسان بفرس وکل فرس حیوان نتیجہ آئے گا۔ لا شئی من الانسان بحیوان اور یہ کاذب ہے معلوم ہوا کہ یہاں قول آخر کا لزوم خصوصیت مادہ کی وجہ سے ہے۔ چونکہ یہاں لزوم سے مراد لزوم ذاتی ہے لہذا اس سے وہ قول مؤلف من قضایا خارج ہو گیا جس کو قول آخر مقدمہ اجنبیہ کے واسطے سے لازم ہو۔ جیسا کہ قیاس مساوات ہے اور قیاس مساوات وہ قول مؤلف من قضایا ہے جس میں صغریٰ کے محمول کا متعلق کبریٰ کا موضوع ہو اور اس قیاس میں نتیجہ نکالنے کے لئے ایک مقدمہ اجنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر مقدمہ اجنبیہ صادق ہو تو نتیجہ بھی صادق ہوتا ہے اور اگر یہ مقدمہ اجنبیہ کاذب ہو تو نتیجہ بھی کاذب ہوگا۔ جیسے آسمان دلب دلب مساوی نتیجہ آئے گا آسمان دلچ۔ یہ نتیجہ ایک مقدمہ اجنبیہ ملانے کے بعد لازم آتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ مساوی المساوی مساوی۔ اور چونکہ مقدمہ اجنبیہ صادق ہے اس لئے اس کا نتیجہ بھی صادق ہے۔ اور نصف ب نصف جی قیاس مساوات ہے مگر اس کا نتیجہ نصف ج کاذب ہے اس لئے کہ مقدمہ اجنبیہ کل نصف النصف لاشی نصف لہ کاذب ہے۔ تنبیہ۔ قیاس مساوات جب مقدمہ اجنبیہ



کے ساتھ مذکور ہوتا ہے۔ تو اس کو قیاس مرکب کہتے ہیں اس لئے اس کا مال دو قیاسوں کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن مقدمہ اجنبیہ کے بغیر یہ حجت ہی نہیں ہوتا۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول ”بعد تسلیم تلک القضاء“ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس کے مقدمات کافی انفسہا صادق ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ مقدمات کا ذب سے بھی قیاس مرکب ہوتا ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ اگر ان مقدمات کا ذب کو تسلیم کر لیا جائے تو ان سے قول آخر لازم آجائے تو یہ بھی قیاس میں داخل ہے۔ قراب اس میں البران والجبلی والخطابی والسنفطانی والشعری سب داخل ہو گئے کیونکہ مشری اور جہلی اور خطابی اور سنفطانی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ان کے مقدمات فی انفسہا صادق ہوں بلکہ اتنا کافی ہے کہ اگر ان کے مقدمات کو تسلیم کر لیا جائے (خواہ کا ذب کیوں نہ ہوں) تو اس سے قول آخر لازم آجائے جیسے الانسان جرد کل حجر جماد تو نتیجہ آئے گا فالانسان جماد۔ تو اس قیاس میں مقدمات کا ذب بھی مگر جب ان کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ نتیجہ ان مقدمات کو لذاتہا لازم ہوگا لہذا یہ قیاس میں داخل ہے۔

قولہ ”من کوں“ افیہ۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قیاس استثنائی میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بالفعل مذکور ہو۔

سوال نتیجہ یا نقیض نتیجہ بالفعل ہونے کا کیا مطلب ہے ؟

الجواب۔ اس سوال کے جواب میں حضرت بحر العلوم مفتی سید محمد افضل حسین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: جن دو چیزوں کے درمیان نتیجہ میں جیسی نسبت ہو اگر ویسی ہی نسبت ان دو چیزوں کے درمیان قیاس میں بھی ہو تو قیاس میں نتیجہ بالفعل مذکور ہے۔ اور نقیض نتیجہ میں جن دو چیزوں کے درمیان جیسی نسبت ہو اگر ویسی ہی نسبت ان دو چیزوں کے درمیان قیاس میں بھی ہو تو قیاس میں نقیض نتیجہ بالفعل مذکور ہے۔ مثلاً ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود کفی الشمس طالعة ایک قیاس ہے جس کا نتیجہ النہار موجود ہے اس نتیجہ میں النہار موجود کے درمیان نسبت ایجابی ہے اور قیاس مذکور میں بھی النہار موجود کے درمیان نسبت ایجابی ہی ہے تو قیاس مذکور میں نتیجہ بالفعل مذکور ہے اور ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود لیکن النہار لیس موجود ایک قیاس ہے جس کا نتیجہ الشمس لیست بطالعة ہے اس نتیجہ کی نقیض الشمس طالعة ہے جس میں الشمس اور طالعة کے درمیان نسبت ایجابی ہے۔ قیاس مذکور میں بھی الشمس اور طالعة کے درمیان نسبت ایجابی ہے۔ تو قیاس مذکور میں نقیض نتیجہ بالفعل مذکور ہے۔ اور العالم متغیر کل متغیر حادث ایک قیاس ہے جس کا نتیجہ العالم حادث ہے اور نقیض نتیجہ العالم لیس بحادث ہے اور العالم اور حادث کے درمیان نتیجہ میں نسبت ایجابی ہے۔ اور نقیض نتیجہ میں نسبت سلبی ہے لیکن قیاس مذکور میں العالم اور حادث کے درمیان نہ نسبت ایجابی ہے اور نہ نسبت سلبی تو قیاس مذکور میں نہ نتیجہ بالفعل مذکور ہے نہ

نتیجہ۔

از استثنائیاً۔ قیاس استثنائی چونکہ اداۃ استثناء پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے اس کو قیاس استثنائی کہتے ہیں اور قیاس اقترانی میں چونکہ اصغر اکبر و اوسط میں اقتران ہوتا ہے اس لئے اس قیاس کو قیاس اقترانی کہتے ہیں۔ سوال۔ تعریف میں قیاس استثنائی کو مقدم کیا ہے اور احکام کے بیان میں قیاس اقترانی کو اس کی کیا وجہ ہے۔ الجواب:۔ چونکہ قیاس استثنائی وجودی ہے اور قیاس اقترانی عدمی اور وجودی، عدمی سے اشرف ہوتا ہے۔ اس لئے تعریف میں قیاس استثنائی کو مقدم کیا۔ اور جب قیاس اقترانی کے مباحث بنسبت قیاس استثنائی کے مباحث کے لئے تو احکام کے بیان میں قیاس اقترانی کو مقدم کیا۔



فصل فی القیاس الاقترانی وهو قسمان حملی وشرطی وموضوع النتيجة  
فی القیاس یسمی اصغر لكونه اقل افراد فی الاغلب ومحموله یسمی اکبر لكونه  
اکثر افراد غالباً والقضية التي جعلت جزء قیاس یسمی مقدمة والمقدمة  
التي فيها الا صغر تسمى صغری والتي فيها الا کبر کبری والجزء الذي تكرر  
بینهما یسمی حداً اوسط واقتران الصغری بالکبری یسمی قرینة وضرباً  
والهيئة الحاصلة من کیفیة وضع الاوسط عند الا صغرو الا کبر یسمی شکلاً  
والاشکال اربعة وجه الضبط ان یقال الحد الاوسط اما محمول الصغری  
وموضوع الکبرای کما فی قولنا العالم متغیر وكل متغیر حادث ینتج العالم  
حادث فهو الشکل الاول وان کان محمولاً فیهما فهو الشکل الثانی کما  
تقول کل انسان حیوان ولا شئی من الحجر حیوان فالنتیجة لا شئی  
من الانسان بحجرو ان کان موضوعاً فیهما فهو الشکل الثالث نحو  
کل انسان حیوان وبعض الانسان کاتب ینتج بعض الحیوان کاتب و  
ان کان موضوعاً فی الصغری ومحمولاً فی الکبری فهو الشکل الرابع نحو قولنا  
کل انسان حیوان وبعض الکاتب انسان ینتج بعض الحیوان  
کاتب۔

تقریر۔ یہ فصل قیاس اقترانی کی تقسیم اور احکام کے بیان میں ہے۔ قیاس اقترانی دو قسم ہے <sup>شرطی</sup> حملی اور <sup>موضوع</sup> موضوعی۔ قیاس حملی وہ ہے جس میں دو نون مقدمے شرطیہ ہوں یا ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ۔ اور نتیجہ کے موضوع  
و قیاس حملی میں اصغر کہتے ہیں۔ کیونکہ اکثر طور پر یہ اخص ہوتا ہے اور اخص کے افراد کم ہوتے ہیں اور جس کے افراد کم ہوں  
وہ اصغر ہوتا ہے۔ اور نتیجہ کے محمول کو اکبر کہتے ہیں۔ کیونکہ اکثر طور پر یہ اعم ہوتا ہے اور اعم کے افراد زیادہ ہوتے ہیں۔ اور جس  
کے افراد زیادہ ہوں وہ اکبر ہوتا ہے۔ اور وہ قضیہ جس کو قیاس کی جوڑ بنایا گیا ہو اس کو مقدمہ کہتے ہیں (اس لئے کہ یہ مطلوب  
سے مقدم ہوتا ہے) اور وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو اس کو صغریٰ اور جس مقدمہ میں اکبر ہو کبریٰ کہتے ہیں اور وہ جوڑ جو صغریٰ و  
کبریٰ کے درمیان کمرہ ہو اس کو حد اوسط کہتے ہیں (اس لئے کہ اس کا تعلق مطلوب کے دونوں طرفوں سے ہوتا ہے) اور  
صغریٰ کا کبریٰ سے ملنے کو قرینہ اور ضرب کہتے ہیں۔ اور حد اوسط کو اصغر و اکبر کے ساتھ ملانے سے جو ضیاع پیدا ہوتی ہے  
اس کو شکل کہتے ہیں۔ بایں طور کہ حد اوسط دونوں کے لئے موضوع ہو یا دونوں کے لئے محمول ہو یا اصغر کے لئے موضوع ہو  
اور اکبر کے لئے محمول ہو یا اصغر کے لئے محمول اور اکبر کے لئے موضوع۔ اور اس سے یہ بات بھی معلوم رہی ہے کہ اشکال چار  
ہیں۔ وجہ حصر یہ ہے کہ اگر حد اوسط صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع ہو تو یہ شکل اول ہے جیسے العالم متغیر وكل متغیر حادث نتیجہ  
آئے گا فالعالم حادث۔ اور اگر حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں محمول ہو تو یہ شکل ثانی جیسے کل الانسان حیوان ولا شئی من الحجر حیوان  
پس نتیجہ آئے گا لا شئی من الانسان بحجرو اور اگر حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں موضوع ہو تو وہ شکل ثالث ہے۔ جیسے کل الانسان  
حیوان وبعض الانسان کاتب نتیجہ آئے گا بعض الحیوان کاتب اور اگر حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو یہ شکل  
رابع ہے جیسے کل الانسان حیوان وبعض الکاتب انسان نتیجہ آئے گا بعض الحیوان کاتب۔

ابحاث۔ قولہ حملی وشرطی الخ قیاس اقترانی اس اعتبار سے کہ یہ قضایا سے مرکب ہوتا ہے دو قسم ہے۔  
حملی وشرطی۔ قیاس حملی وہ ہوتا ہے جو صرف قضایا حملیہ سے مرکب ہو اور قیاس شرطی وہ ہوتا ہے جو صرف شرطیات سے مرکب  
ہو یا حملیات و شرطیات دونوں سے مرکب ہو۔ تو اس کے پانچ اقسام ہوتے۔ اس لئے کہ اگر یہ صرف شرطیات سے مرکب  
ہو تو پھر دونوں قضایا متصل ہوں گے یا منفصلہ یا ایک متصلہ اور دوسرا منفصلہ۔ اور اگر حملیہ و شرطیہ سے مرکب ہو تو پھر حملیہ متصلہ  
سے مرکب ہوگا یا حملیہ و منفصلہ سے مرکب ہوگا۔



قوله ومحموله۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”محمولہ“ کی ضمیر نتیجہ کی طرف راجع ہے اور نتیجہ مؤنث ہے اور ضمیر مذکر لہذا راجع میں مطابقت نہیں ہے۔

الجواب: محمولہ کی ضمیر نتیجہ کی طرف راجع ہے اور نتیجہ بتاویل المطلوب ہے لہذا مطابقت پائی گئی۔

قوله حدثنا اوسط۔ حداد اوسط کو حداد اوسط اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مطلوب کے ہر دو طرف کے درمیان توصل کا واسطہ ہے نیز حداد اوسط بمنزلہ دلالہ کے ہے اس کا کام طالب و مطلوب (وہ اس جگہ اصغر اور اکبر ہیں) کے درمیان وساطت ہے اور یہ امر معلوم ہے کہ طالب و مطلوب کا اجتماع دلالہ کی وساطت کے بغیر مقصور نہیں ہو سکتا۔ اور جب طالب و مطلوب کا اجتماع حاصل ہو جائے تو یہ واسطہ درمیان سے ہٹ جاتا ہے۔ اسی لئے حداد اوسط نتیجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔

فصل واشرف الاشكال من الاربعة الشكل الاول ولذلك كان انتاجه  
يتبادر بهما يسبق الذهن فيه الى النتيجة سبقا طبعيا من دون حاجة  
الى فكر وتأمل وله شرائط وضروب اما الشرائط فاثان احدهما ايجاب  
الصغرى وثانيهما كلية الكبرى فان يفقد امعا ويفقد احدهما لا يلزم  
النتيجة كما يظهر عند التأمل واما الضروب فاربعة لان الاحتمالات  
في كل شكل ستة عشر لان الصغرى اربعة والكبرى ايضا اربعة اعنى الموجبة  
الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والجزئية والاربعة في الاربعة ستة عشر  
واسقط شرائط الشكل الاول اثني عشر وهو الصغرى السالبة الكلية مع  
الكبريات الاربعة والصغرى السالبة الجزئية مع تلك الاربعة وهذا ثمانية  
والكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الصغرى الموجبة الجزئية  
والكلية وهذا اربعة فبقي اربعة ضروب منتجة بالضرب الاول مركب  
من موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة كلية نحو كل جرب  
وكل ب د ينتج كل ج د والضرب الثاني مؤلف من موجبة كلية صغرى  
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو كل انسان حيوان ولا شئ من  
الحيوان بحجر ينتج لا شئ من الانسان بحجر والضرب الثالث ملتئم



من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والنتيجة موجبة جزئية  
نحو بعض الحيوان فرس وكل فرس صہال ينتج بعض الحيوان صہال  
والضرب الرابع من دوج من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى  
ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض الحيوان ناطق ولا شئ من الناطق بناهق  
فالنتيجة بعض الحيوان ليس بناهق تنبيه انتاج الموجبة الكلية من  
خواص الشكل الاول كما ان الانتاج للنتائج الاربعة ايضا من خواص  
والصغرى الممكنة غير منتجة في هذا الشكل فقد وضع بما ذكرنا انه لا بد  
في هذا الشكل كيف ايجاب الصغرى وكما كلية الكبرى وجهة فعلية  
الصغرى۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب اشکال اربعہ کی تعریف سے فارغ ہوئے تو اب ان کے احکام کا بیان شروع  
فرماتے ہیں۔ اشکال اربعہ میں سے شکل اول انشرف ہے اس لئے کہ اس کا نتیجہ دینا بالکل ظاہر یہی ہے کہ اس میں  
ذہن نتیجہ کی طرف طبعی طور پر سبقت کرتا ہے اس میں فکر و تامل کی حاجت نہیں ہے۔ شکل اول کے لئے شرائط و ضروب  
ہیں۔ شرائط دو ہیں۔ ایک صغریٰ کا موجب ہونا (خواہ موجب کلیہ ہو یا جزئیہ) دوسری شرط کبریٰ کا کلیہ ہونا ہے (خواہ موجب کلیہ ہو یا  
سالبہ کلیہ) پس اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا ایک نہ پائی جائے تو نتیجہ لازم نہ ہوگا۔ چنانچہ یہ غور و فکر سے ظاہر ہوگا (شکل  
اول کے نتیجہ دینے کے لئے ايجاب صغریٰ و کلیت کبریٰ کی شرط اس وجہ سے ہے کہ شکل اول کا نتیجہ دینا اس امر پر موقوف  
ہے کہ اصغر اوسط کے ان افراد میں ضرور مندرج ہو جو کبریٰ میں محکوم علیہ ہیں اور اصغر کا اوسط کے ان افراد میں ضروری طور پر  
مندرج ہونا ايجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ پر موقوف ہے۔ کیونکہ جب صغریٰ سالبہ ہوگا تو اصغر اوسط سے مسلوب ہوگا اور اس

صورت میں اصغر اوسط کا فرد نہیں ہوگا اور اوسط سے حکم متعدی نہیں ہوگا۔ تو اب نتیجہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ جیسے لاشئ من  
الانسان لغرس۔ وکل فرس حیوان کا نتیجہ لاشئ من الانسان بحیوان صادق نہیں ہے۔ اور اگر کبریٰ کلیہ نہ ہو جزئیہ ہو تو اب بھی نتیجہ  
لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں اوسط کے بعض افراد محکوم علیہ ہوں گے اور اس صورت میں جائز ہے کہ اصغر ان بعض افراد  
اوسط میں سے نہ ہو جیسے کل الانسان حیوان و بعض الحيوان فرس۔ اب اس صورت میں اوسط یعنی حیوان کے جن بعض  
افراد پر فرس ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ ان بعض افراد میں اصغر یعنی الانسان داخل نہیں ہے۔ تو نتیجہ کیسے حاصل ہو سکتا ہے  
اور اگر دونوں شرطیں مفقود ہوں تو پھر بطریقہ اولیٰ نتیجہ لازم نہیں ہوگا۔ جیسے لاشئ من الانسان لغرس و بعض الفرس حیوان  
اس صورت میں دونوں شرطیں یعنی ايجاب صغریٰ و کلیت کبریٰ مفقود ہیں۔

شکل اول کی ضرب مننتہ چار ہیں۔ اس لئے کہ ہر شکل میں سولہ احتمالات ہیں۔ کیونکہ صغریٰ چار قسم ہے اور کبریٰ بھی چار  
قسم ہے یعنی موجب کلیہ۔ موجب جزئیہ۔ سالبہ کلیہ۔ سالبہ جزئیہ۔ اور چار کو چار میں ضرب دینے سے سولہ حاصل ہوئے اور شکل اول  
کی شرائط نے بارہ احتمالات کو ساقط کر دیا اور وہ ساقط شدہ احتمالات یہ ہیں۔ صغریٰ سالبہ کلیہ کبریٰ کے چار اقسام کے  
ساتھ۔ اور صغریٰ سالبہ جزئیہ۔ کبریٰ کے چار اقسام کے ساتھ۔ یہ آٹھ احتمال ہوئے اور کبریٰ موجب جزئیہ اور سالبہ جزئیہ۔  
صغریٰ موجب جزئیہ اور موجب کلیہ کے ساتھ۔ یہ چار احتمال ہوئے۔ تو آٹھ چار کل بارہ احتمال ساتھ ہو گئے۔ باقی ضرب  
نتیجہ چار رہ گئیں۔ وہ یہ ہیں: ضرب اول: صغریٰ موجب کلیہ۔ کبریٰ موجب کلیہ: نتیجہ موجب کلیہ: جیسے کل ج ب و کل ب د  
نتیجہ آئے گا کل ج د: ضرب ثانی یہ صغریٰ موجب کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا  
ہے: جیسے کل الانسان حیوان ولا شئ من الحيوان بخر نتیجہ آئے گا۔ لاشئ من الانسان بخر: ضرب ثالث: صغریٰ موجب  
جزئیہ اور کبریٰ موجب کلیہ سے مرکب ہوتی ہے جس کا نتیجہ موجب جزئیہ آتا ہے۔ جیسے بعض الحيوان فرس وکل فرس صہال نتیجہ  
آئے گا بعض الحيوان صہال: ضرب رابع کی ترکیب صغریٰ موجب جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے ہوتی ہے جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ  
آتا ہے جیسے بعض الحيوان ناطق ولا شئ من الناطق بناهق تو نتیجہ آئے گا بعض الحيوان ليس بناهق۔

تبیین۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول تنبیہ الخ سے متعلم کو غفلت سے بیدار کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ موجب کلیہ  
کا نتیجہ دینا یہ شکل اول کا خاصہ ہے کسی اور شکل کا یہ نتیجہ نہیں آتا ہے۔ جس طرح کہ محسورات اولیہ کا نتیجہ دینا شکل اول کا خاصہ



ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول والصغریٰ الممكنہ الخ سے شکل اول کے نتیجہ دینے کی تیسری شرط حجت کے اعتبار سے بیان فرماتے ہیں کہ شکل اول میں صغریٰ فعلیہ ہو ممکنہ نہ ہو یعنی ممکنیت کے سوا باقی وجوہات میں سے کوئی ہو اور یہ شرط اس وجہ سے لگائی گئی ہے کہ کبریٰ میں اکبر کا حکم اوسط کے افراد پر بالفعل ہوتا ہے پس جب صغریٰ فعلیہ ہوگا تو اوسط کے تحت داخل ہوگا اور اوسط کے ذریعہ اکبر کا حکم اصغر کے لئے ثابت ہوگا۔ اور نتیجہ لازم ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب صغریٰ ممکنہ ہو تو اب اوسط کا حکم اصغر پر بالامکان ہوگا جبکہ کبریٰ میں اکبر کا حکم اوسط پر بالفعل ہے تو اب اصغر اوسط کے تحت یعنی طور پر مندوج نہیں ہوگا کیونکہ امکان کو فعلیہ لازم نہیں ہے تو پھر اوسط کے ذریعہ اکبر کا حکم اصغر کی طرف نہیں پہنچے گا لہذا شکل اول میں جب صغریٰ ممکنہ ہو تو یہ نتیجہ نہیں ہوگی۔ مثلاً جب فرض کیا جائے کہ زید کی سواری ہمیشہ فرس ہے پس حماد کا سواری بننا بھی ممکن ہے باوجود اس کے کہ کبھی بھی زید حماد پر سواری نہیں ہوا۔ اور نہ سواد ہوگا۔ اس تقدیر پر ہم کہتے ہیں کہ حماد مرکوب زید بالامکان (صغریٰ) وکل مرکوب زید بالفعل فرس بالضروریۃ (کبریٰ) صادق ہے۔ اور نتیجہ کل حماد فرس بالامکان کاذب ہے اس لئے کہ کبریٰ کا معنی یہ ہے کہ زید کا مرکوب بالفعل ضروری طور پر فرس ہے۔ اور حماد زید کا مرکوب بالفعل نہیں بلکہ بالامکان ہے۔ تو پھر حماد پر مرکوب بالفعل ہونے کا حکم کیسے ہو سکتا ہے۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول فقد وضع الخ سے فرماتے ہیں کہ ہمارے بیان سابق سے یہ واضح ہو گیا کہ شکل اول میں صحیح نتیجہ دینے کے لئے کیفیت کے اعتبار سے صغریٰ کا موجب ہونا۔ اور کیفیت کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا۔ اور حجت کے اعتبار سے صغریٰ کا فعلیہ ہونا ضروری ہے۔

ابحاث قولہ الشكل الاول الخ اشکال الاربعة کی ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ شکل اول کی ترتیب جو نظم طبعی یعنی اقتضائے طبع سلیم کے مطابق ہے (کیونکہ نظم طبعی وہ مطلوب کے موضوع سے اوسط کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور اوسط سے مطلوب کے محمول کی طرف جیسا کہ اکبر سے اوسط کی طرف حکم متعدی ہوتا ہے۔ اور اوسط سے اصغر کی طرف) اور یہ بدیہی الانتاج بھی ہے یعنی اس کا انتاج اپنے نتائج کو بدیہی ہے۔ محتاج فکر و تامل نہیں۔ اس لئے اس کو مرتبہ اول میں رکھا گیا ہے اور شکل ثانی کی نظم طبعی ہے مگر شکل اول سے کم۔ اور اس کا انتاج نظری ہے۔ مگر کم نظری بلکہ بدیہی کے قریب ہے اس لئے اس کو مرتبہ ثانیہ میں رکھا گیا ہے اور شکل ثالث کی نظم طبعی ہونے میں شکل ثانی کی نظم سے کم ہے اور اس کا انتاج نظری یعنی ترتیب ۱۲

ہونے میں شکل ثانی سے زیادہ ہے اس لئے اس کو مرتبہ ثالثہ میں رکھا گیا ہے اور شکل رابع کی نظم طبع سے بہت بعید ہے یہاں تک کہ اس کو شیخین یعنی شیخ ابو نصر فارابی اور شیخ ابو علی بن سینا نے درجہ اعتبار سے ساقط کر دیا ہے، اور اس کا انتاج شکل ثالث سے بہت زیادہ نظری ہے اس لئے اس کو مرتبہ رابعہ میں رکھا گیا ہے۔

قولہ الضرب الاول۔ شکل اول کی ضرب اول کو اس کی باقی ضرب پر مقدم کرنے کی کیا وجہ ہے؟  
الجواب: ضرب اول ایک تو ایجاب پر مشتمل ہے اور ایجاب وجودی ہے اور وجودی عدمی سے اشرف ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ ضرب اول کلیہ پر مشتمل ہے اور کلیہ کو جزئیہ پر شراف حاصل ہے کیونکہ اس کے حصول کے طریقے زیادہ ہوتے ہیں۔

قولہ بقی اربعة ضروب: شکل اول کی ضرب متبہ و غیر متبہ کی وضاحت کے لئے یہ جدول پیش کیا جا رہا ہے اس میں الفاف، فقدان شرائط کی طرف اشارہ ہوگا اور الف (ف) پر جو ہندسہ ہے اگر ایک کا ہے تو ایک شرط مفقود اور اگر دو کا ہے تو دونوں شرائط کے مفقود ہونے کی طرف اشارہ ہوگا۔

شکل اول	سبب	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	نتیجہ کلیہ
مصریات	مش	کبریٰ	بعض	بعض
موجبہ کلیہ	صح	کبریٰ	بعض	بعض
موجبہ جزئیہ	بعض	بعض	بعض	بعض
موجبہ جزئیہ	بعض	بعض	بعض	بعض
موجبہ جزئیہ	بعض	بعض	بعض	بعض
موجبہ جزئیہ	بعض	بعض	بعض	بعض

شکل اول کی ضرب متبہ کے لئے علیحدہ جدول

ع ۱ ضرب اول	صغریٰ موجبہ کلیہ کل انسان حیوان	کبریٰ موجبہ کلیہ وکل حیوان جسم	نتیجہ موجبہ کلیہ وکل انسان جسم
ع ۲ ضرب ثانی	صغریٰ موجبہ کلیہ کل انسان حیوان	کبریٰ سالبہ کلیہ ولا شئ من الحيوان کحجر	نتیجہ سالبہ کلیہ فلا شئ من الانسان کحجر
ع ۳ ضرب ثالث	صغریٰ موجبہ جزئیہ بعض الحيوان انسان	کبریٰ موجبہ کلیہ وکل انسان ناطق	نتیجہ موجبہ جزئیہ لبعض الحيوان ناطق
ع ۴ ضرب رابع	صغریٰ موجبہ جزئیہ بعض الحيوان انسان	کبریٰ سالبہ کلیہ ولا شئ من الانسان لبعاض	نتیجہ سالبہ جزئیہ فبعض الحيوان ليس لبعاض



فصل ویشترط فی انتاج الشكل الثانی بحسب کیف ای الایجاب  
والسلب اختلاف المقدمتین فان كانت الصغری موجبة كانت  
الكبری سالبة وبالعکس وبحسب الكم ای الكلية والجزئية الكلية الكبرى  
والایلزم الاختلاف الموجب لعدم الانتاج ای صدق القیاس مع  
ایجاب النتيجة تارة ومع سلبها أخرى ونتیجة هذا الشكل لا یكون الاسالمة  
وضروبه الناتجة ایضاً أربعة احدھا من کلیتین والصغری موجبة ینتج  
سالبة کلیة کقولنا کل ج ب ولا شیء من أب فلا شیء من ج أو الدلیل  
علی هذا الانتاج عکس الکبری فانك اذا عکست الکبری صار لا شیء  
من ب أو بانصامه الی الصغری انتظم الشكل الاول وینتج النتيجة المطلق  
الضرب الثانی من موجبة کلیة کبری وسالبة کلیة صغری کقولنا لا شیء  
من ج ب وکل أب ینتج لا شیء من ج أو الدلیل علی الانتاج عکس الصغری  
وجعلھا کبری ثم عکس النتيجة الضرب الثالث من موجبة جزئية صغری و  
سالبة کلیة کبری ینتج سالبة جزئية کقولک بعض ج ب ولا شیء من أب  
فلیس بعض ج أ الضرب الرابع من سالبة جزئية صغری وموجبة کلیة  
کبری ینتج سالبة جزئية نقول بعض ج لیس ب وکل أب فبعض ج لیس

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب شکل اول کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب شکل ثانی کے شرائط اور اس کے انتاج  
کے دلائل بیان فرماتے ہیں۔ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کے لئے کیف وکم کے اعتبار سے دو شرطیں ہیں۔ کیف یعنی ایجاب و سلب  
کے اعتبار سے دونوں مقدموں کا اختلاف شرط ہے۔ پس اگر صغریٰ موجب ہو تو کبریٰ سالبہ ہوگا۔ اور اگر صغریٰ سالبہ ہو تو کبریٰ  
موجب ہوگا۔ اور کم یعنی کلیتہ وجزئیہ کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیتہ ہونا شرط ہے اور اگر ایسے نہ ہو یعنی دونوں شرطیں یا دونوں میں  
سے ایک نہ پائی جائے تو اختلاف نتیجہ لازم آئے گا یعنی کبھی نتیجہ صادقہ موجبہ حاصل ہوگا اور کبھی نتیجہ صادقہ سالبہ۔ اور اختلاف نتیجہ  
عکس کی دلیل ہے۔ اور ان دونوں شرطوں کے اعتبار سے شکل ثانی کے ضرب مندرجہ بھی چار ہیں۔ اور اس کا نتیجہ ہر صورت سالبہ  
ہوگا۔ ضرب اول۔ دونوں مقدمے کلیتہ ہوں اور صغریٰ موجب ہو۔ نتیجہ سالبہ کلیہ ہوگا۔ جیسے کل ج ب ولاشیء من أب فلاشیء  
من ج أ۔ اور اس انتاج پر دلیل، عکس کبریٰ ہے۔ کیونکہ جب کبریٰ کا عکس کیا تو لاشیء من ب اس سالبہ کلیہ ہو گیا پھر جب  
اس کو صغریٰ کے ساتھ ملائیں گے تو یہ شکل اول بن جائے گی اور نتیجہ مطلوبہ حاصل ہوگا۔ ترتیب یوں ہوگی: کل ج ب  
ولاشیء من ب أ۔ یہ شکل اول ہے۔ نتیجہ آئے گا ولاشیء من ج أ اور یہ وہی نتیجہ مطلوبہ ہے۔ اور ضرب ثانی۔ موجبہ کلیہ کبریٰ اور  
سالبہ کلیہ صغریٰ سے مرکب ہوتی ہے۔ جیسے لاشیء من ج ب وکل أب نتیجہ آئے گا لاشیء من ج أ۔ اور اس انتاج پر دلیل  
یہ ہے کہ صغریٰ کا عکس کر کے اس کو کبریٰ بنا دیا جائے اور کبریٰ کو صغریٰ پھر جو نتیجہ آئے گا اس کا عکس کیا جائے۔ تو نتیجہ مطلوبہ  
حاصل ہوگا۔ جیسے ہم نے صغریٰ کا عکس کیا تو لاشیء من ج ب ہو اب اس کو کبریٰ بنا دیا اور کبریٰ کو صغریٰ تو ترتیب  
اس طرح ہوگی: کل أب ولاشیء من ب ج۔ تو یہ شکل اول بن گئی۔ نتیجہ آئے گا ولاشیء من ج ب اب اس نتیجہ کا عکس  
کیا تو لاشیء من ج أ ہو گیا اور یہی نتیجہ مطلوبہ ہے۔ اور ضرب ثالث، موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہوتی ہے  
اور اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا: جیسے بعض ج ب ولاشیء من أب۔ فلیس بعض ج أ۔ اس ضرب کے انتاج کی دلیل  
یہ ہے جو ضرب اول کے انتاج کی دلیل ہے: یعنی عکس کبریٰ: اور ضرب رابع، سالبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے  
مرکب ہوتی ہے۔ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا: جیسے بعض ج لیس ب وکل أب۔ فبعض ج لیس أ۔

ابحاث قولہ والایلزم الاختلاف الخ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کے لئے کیف وکم کے اعتبار سے دو  
شرطیں ہیں۔ کیف کے اعتبار سے دونوں مقدموں کا مختلف ہونا ضروری ہے اگر صغریٰ موجب ہو تو کبریٰ سالبہ ہوگا۔ اور







**فصل شرط انتاج الشكل الثالث كون الصغرى موجبة وكون احد المقدمتين**  
 كلية فضرورية الناجحة ستة احد هاكل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا وثانيها كل ب ج  
 ولا شئ من ب ا فبعض ج ليس ا وثالثها بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا  
 ورابعها بعض ب ج ولا شئ من ب ا فبعض ج ليس ا وخامسها كل ب ج و  
 بعض ب ا فبعض ج ا وسادسها كل ب ج وبعض ب ليس ا فبعض ج ليس ا

تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب شکل ثانی کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے شرائط اور  
 اس کی ضرورت نا توجہ بیان فرماتے ہیں۔ شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے کیف کے اعتبار سے صغریٰ کا موجب ہونا اور کم کے  
 اعتبار سے دونوں مقدموں میں سے ایک کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ اور ان دونوں شرطوں کے اعتبار سے اس کی ضرورت نا توجہ  
 چھ ہیں۔ ضرب اول: موجبہ کلیہ صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ جیسے کل ب ج وکل ب ا فبعض ج ا۔ ضرب ثانی موجبہ کلیہ صغریٰ و  
 سالبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہوتی ہے جیسے کل ب ج ولا شئ من ب ا نتیجہ آئے گا فبعض ج ليس ا۔ ضرب ثالث موجبہ جزئیہ  
 صغریٰ و موجبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہوتی ہے جیسے بعض ب ج وکل ب ا نتیجہ آئے گا فبعض ج ا۔ ضرب رابع موجبہ جزئیہ صغریٰ و  
 سالبہ کلیہ کبریٰ سے جیسے بعض ب ج ولا شئ من ب ا فبعض ج ليس ا اور ضرب خامس: موجبہ کلیہ صغریٰ و موجبہ جزئیہ کبریٰ سے  
 مرکب ہوتی ہے جیسے کل ب ج و بعض ب ا نتیجہ آئے گا فبعض ج ا۔ اور ضرب سادس: موجبہ کلیہ صغریٰ و سالبہ جزئیہ کبریٰ سے  
 اور نتیجہ آئے گا سالبہ جزئیہ: جیسے کل ب ج و بعض ب ليس ا فبعض ج ليس ا۔

**ابحاث قولہ كون الصغرى موجبة الخ شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے کیف کے اعتبار سے**  
 صغریٰ کا موجب ہونا شرط ہے خواہ موجبہ کلیہ ہو خواہ موجبہ جزئیہ اگر یہ شرط مفقود ہو تو نتیجہ حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر صغریٰ موجبہ  
 نہ ہو بلکہ سالبہ ہو تو اب اکبر کا حکم اوسط کے ذریعہ صغریٰ تک نہیں پہنچے گا اس لئے کہ کبریٰ میں اکبر کا حکم (خواہ ایجابا ہو یا سلبا)  
 اس پر ہوتا ہے جو اوسط بالفعل ہو تو اگر صغریٰ موجبہ نہ ہو بلکہ سالبہ ہو تو اوسط اصغر سے مسلوب ہوگا۔ اور جب مسلوب ہو

اور اوسط کے ذریعہ اکبر کا حکم صغریٰ تک نہیں پہنچے گا اور شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے ہمت کے اعتبار سے فعلیہ صغریٰ  
 شرط ہے اس لئے کہ کبریٰ میں حکم خواہ ایجابا ہو خواہ سلبا ہو اس شئی پر ہوتا ہے جو بالفعل اوسط ہو۔ اگر اصغر اوسط کے ساتھ متحد  
 نہ ہو یا اس طور کہ ان دونوں میں بالکل اتحاد نہ ہو چنانچہ صغریٰ سالبہ ہو یا متحد ہو مگر اتحاد بالفعل نہ ہو یا اس طور کہ صغریٰ ممکنہ ہو پس  
 دونوں طرح اوسط بالفعل سے حکم صغریٰ طرف منتقل نہیں ہوگا لہذا نتیجہ برآمد نہیں ہوگا۔

**قولہ وكون احدی المقدمتين کلیة الخ شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے کم کے اعتبار سے دونوں**  
 مقدموں میں سے ایک کا کلیہ ہونا شرط ہے خواہ صغریٰ و کبریٰ دونوں کلیہ ہوں یا ان دونوں میں سے کوئی سالبہ کلیہ ہو یعنی دونوں  
 مقدمے جزئیہ نہ ہوں کیونکہ اگر دونوں جزئیہ ہوں تو یہ جائز ہے کہ اوسط کے جن بعض افراد پر اصغر کا حکم ہے ان بعض افراد پر اکبر کا  
 حکم نہ ہو تو پھر اس صورت میں اکبر سے صغریٰ طرف حکم نہیں پہنچے گا مثلاً بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان فرس صادق ہے  
 اور بعض الانسان فرس کا ذب ہے بلکہ یہاں حق سلب ہے یعنی بعض الانسان ليس بفرس۔ اور اگر کم کبریٰ کو بدل دیں اور  
 یوں کہیں: بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان ناطق تو نتیجہ آئے گا بعض الانسان ناطق جو کہ صادق ہے۔ تو یہاں حق ایجاب  
 ہے تو اب ایجاب و سلب کے اعتبار سے نتیجہ میں اختلاف لازم آتا ہے اور نتیجہ میں اختلاف عقیم کی دلیل ہے۔

**قولہ فضرورية الناجحة ستة - شکل ثالث کی ضرورت نا توجہ چھ ہیں اس لئے کہ شرط اول یعنی ایجاب صغریٰ نے**  
 اٹھ کو ساقط کر دیا ہے وہ یہ ہیں صغریٰ سالبہ کلیہ مع الکبریٰات الاربع و صغریٰ سالبہ جزئیہ مع الکبریٰات الاربع اور شرط ثانی یعنی دونوں  
 مقدموں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا نے دو کو ساقط کر دیا وہ یہ ہیں موجبہ جزئیہ صغریٰ مع الکبریٰات الاربع و موجبہ جزئیہ صغریٰ مع الکبریٰات الاربع۔ یہ کل دس ہوں  
 باقی چھ ضرورت نا توجہ رہ گئیں۔ تعبیہ۔ شکل ثالث کا نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے اور اس کے انتاج کی عموماً تین دلیلیں بیان کی جاتی ہیں  
 اول عکس صغریٰ (جبکہ کبریٰ کلیہ ہو) یعنی صغریٰ کا عکس بنا کر شکل اول ترتیب دیں اس کا نتیجہ بعینہ نتیجہ مطلوب ہوگا۔ مثلاً شکل ثالث  
 کی ضرب اول (کل الانسان حیوان و کل الانسان ناطق جس کا نتیجہ آتا ہے فبعض الحيوان ناطق) کے صغریٰ کا عکس بنا کر شکل اول  
 یوں ترتیب دی۔ بعض الحيوان انسان و کل الانسان ناطق اس کا نتیجہ آئے گا فبعض الحيوان ناطق اور یہ بعینہ نتیجہ مطلوب ہے  
 دلیل ثانی۔ عکس کبریٰ پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ۔ یعنی شکل ثالث کے کبریٰ کا عکس نکال کر شکل رابع بنا لیں پھر شکل رابع  
 کی ترتیب کو اٹھ کر شکل اول بنا لیں پھر شکل اول کا نتیجہ نکال کر نتیجہ کا عکس بنائیں یہ عکس بعینہ نتیجہ مطلوب ہوگا۔ مثلاً  
 شکل ثالث کی ضرب اول۔ کل الانسان حیوان و کل الانسان ناطق ہے جس کا نتیجہ آتا ہے فبعض الحيوان ناطق: اب اس



کبری کا عکس بنا کر شکل رابع یوں ترتیب دی۔ کل انسان حیوان و بعض الناطق انسان؛ پھر اس کی ترتیب اولیٰ شکل اول یوں ترتیب دی: بعض الناطق انسان و کل انسان حیوان؛ نتیجہ آئے گا: بعض الناطق حیوان۔ اب اس کا عکس کیا: بعض الناطق حیوان بنو جو بعینہ نتیجہ مطلوبہ ہے۔ اور تیسری دلیل خلف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو کبریٰ اور قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بنا کر شکل اول ترتیب دیں۔ اس کا نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ کا منافی یا نقیض ہوگا مثلاً ہم کہیں کہ جب کل انسان حیوان و کل انسان ناطق صادق ہوگا تو اس کا نتیجہ بعض الناطق ضرور صادق ہوگا۔ اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض صادق ہوگی یعنی لاشی من حیوان بنو ناطق۔ اور جب یہ نقیض صادق ہوگی تو اس نقیض کو کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بنا کر شکل اول یوں بنائی۔ کل انسان حیوان و لاشی من حیوان بنو ناطق نتیجہ آئے گا: لاشی من الانسان بنو ناطق اور یہ نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ یعنی کل انسان ناطق کے منافی ہے۔ اور چونکہ اصل قیاس کا کبریٰ صادق ہے اس لئے ضروری طور پر نتیجہ کا کذب ہوگا (کیونکہ اجتماع المتعاضاتیں محال ہے) اب ہم کہتے ہیں کہ نتیجہ کا کذب تین ہی اسباب میں سے کسی ایک سبب سے ہوتا ہے۔ عکس صغریٰ کا کذب ہو عکس کبریٰ کا کذب ہو عکس انتاج کی کوئی شرط مفقود ہے۔ لیکن یہ کذب نتیجہ حیوانات سے تو لازم نہیں آیا کیونکہ وہ بدیہی الانتاج ہے۔ اور نہ صغریٰ سے لازم آیا ہے کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے۔ پس لامحالہ یہ کبریٰ سے لازم آیا ہے اور کبریٰ نقیض نتیجہ ہے۔ اور جس سے محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے لہذا نقیض نتیجہ باطل اور نتیجہ حق ہوا۔ یہ دلیل شکل ثالث کی تمام ضربوں میں جاری ہوتی ہے۔ کیونکہ شکل ثالث کا نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے اور جزئیہ کی نقیض کلیہ ہوتی ہے جو شکل اول کا کبریٰ ہو سکتی ہے۔ اور شکل ثالث میں ایجاب صغریٰ شرط ہے اس لئے اس کا صغریٰ شکل اول کا صغریٰ ہو سکتا ہے اور دلیل اول یعنی عکس صغریٰ، یہ ضرب اول و ضرب ثانی و ضرب ثالث و ضرب رابع میں جاری ہوتی ہے۔ کیونکہ ان چاروں ضربوں میں کبریٰ کلیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ ضرب خامس و سادس میں کبریٰ جزئیہ ہوتا ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا لہذا یہ دلیل ان دونوں ضربوں میں جاری نہیں ہو سکتی ہے۔ اور دلیل ثانی یعنی عکس کبریٰ پھر عکس نتیجہ، یہ صرف ضرب اول و ضرب خامس میں جاری ہوتی ہے کیونکہ ان دونوں ضربوں میں کبریٰ موجبہ ہے جس کا عکس بھی موجبہ ہوتا ہے جو شکل اول کا صغریٰ ہو سکتا ہے۔ اور صغریٰ کلیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ ہو سکتا ہے اور باقی چار ضربوں میں یہ دلیل جاری نہیں ہو سکتی کمالیختی۔

شکل ثالث کی ضرب موجبہ و غیر منفیہ کی وضاحت کے لئے یہ جدول ہے۔

جدول شکل ثالث	کبریات	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ
ضرب اول	امش	سبب	لاشی من بر	بعض بر
موجبہ کلیہ	کل بر	بعض ج	بعض بر	بعض ج
موجبہ جزئیہ	بعض بر	بعض ج	بعض بر	بعض ج
موجبہ جزئیہ	لاشی من بر	بعض ج	بعض بر	بعض ج
موجبہ جزئیہ	بعض بر	بعض ج	بعض بر	بعض ج

شکل ثالث کی ضرب موجبہ کے لئے علیحدہ جدول

ضرب اول	صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ	نتیجہ
کل انسان حیوان	و کل انسان ناطق	بعض الناطق حیوان	بعض الناطق = موجبہ جزئیہ
ضرب ثانی	صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ	نتیجہ
کل انسان حیوان	و لاشی من الانسان بر	بعض الناطق لیس بر	بعض الناطق لیس بر = موجبہ جزئیہ
ضرب ثالث	صغریٰ موجبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ	نتیجہ
بعض الانسان حیوان	و کل انسان ناطق	بعض الناطق حیوان	بعض الناطق = موجبہ جزئیہ
ضرب رابع	صغریٰ موجبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ	نتیجہ
بعض الانسان حیوان	و لاشی من الانسان ج	بعض الناطق لیس ج	بعض الناطق لیس ج = موجبہ جزئیہ
ضرب خامس	صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ جزئیہ	نتیجہ
کل انسان حیوان	و بعض الانسان کاتب	بعض الناطق کاتب	بعض الناطق کاتب = موجبہ جزئیہ
ضرب سادس	صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ جزئیہ	نتیجہ
کل انسان حیوان	و بعض الانسان لیس کاتب	بعض الناطق لیس کاتب	بعض الناطق لیس کاتب = موجبہ جزئیہ



فصل و شرائط انتاج الشكل الرابع مع كثرتها وقلة جد وها مذكورة  
في المبسوطات فلا علينا لو ترك ذكرها وكذا شرائط سائر الاشكال بحسب  
الجهة لا يتحمل امثال رسالتى هذا لبیانها فائدة ولعلك علمت  
مما لقينا عليك ان النتيجة في القياس تتبع ادون المقدمتين في الكيف  
والكم والادون في الكيف هو السلب وفي الكم هو الجزئية فالقياس  
المركب من موجبة وسالبة ينتج سالبة والمركب من كلية وجزئية انما ينتج  
جزئية واما المركب من الكليتين فربما ينتج كلية وقد ينتج جزئية.

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرطیں کثیر ہیں اور ان کا نفع کم ہے۔ اس لئے ہم اگرچہ  
اس رسالہ میں ان کو ذکر نہ کریں تو ہم پر کوئی ضرر نہیں ہے (اگر کوئی ان پر مطلع ہونا چاہتا ہے تو فی کی بڑی کتابوں جیسے شرح  
مطالع و شرح شمسیہ وغیرہ کی طرف رجوع کرے کہ یہ ان بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اور اسی طرح تمام اشکال کے شرائط  
بحسب الجهة کے میرے اس رسالہ جیسے مسائل ان کے بیان کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

فائدہ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شاید تجھے ہمارے بیان سابق سے جس کا ہم نے تجھ پر القاء کیا ہے یہ امر  
معلوم ہو گیا ہو گا کہ نتیجہ قیاس کے دونوں مقدموں میں سے جو کیف و کم کے اعتبار سے اخذ ہو اس کے تابع ہوتا ہے۔  
اور کیف میں اخذ سلب ہے اور کم میں اخذ جزئیہ ہے۔ پس وہ قیاس جو موجبة و سالبة سے مرکب ہو اس کا نتیجہ سالبة ہو گا  
اور وہ قیاس جو کلیہ اور جزئیہ سے مرکب ہو اس کا نتیجہ جزئیہ ہو گا۔ باقی رہا وہ قیاس جو کلیتین سے مرکب ہو کبھی اس کا نتیجہ کلیہ  
ہوتا ہے اور کبھی جزئیہ۔

ابحاث قرۃ و شرائط انتاج الشكل الرابع الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تو وجہ مذکور کے سبب

شکل رابع کے انتاج کی شرطوں کو ذکر نہیں فرمایا لیکن ہم شکل رابع کی شرطوں بحسب کم و کیف اور اس کی شرطوں کا کچھ کچھ حکم  
الایسک کہ لا یتک کلام کے بیان کرتے ہیں: کیف و کم کے اعتبار سے شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرط احد الامر ہے  
یعنی دو اموروں میں سے علی سبیل البدلیۃ ایک امر کا پایا جانا ضروری ہے: ۱۔ ایجاب المقدماتین مع کلیۃ صغریٰ۔ یعنی یا  
صغریٰ و کبریٰ دونوں موجبات ہوں اور صغریٰ کلیۃ ہو۔ جزئیہ نہ ہو۔ ۲۔ اختلاف المقدماتین فی الکیف مع کلیۃ احدھما:  
یعنی یا صغریٰ و کبریٰ دونوں آپس میں کیف میں مختلف ہوں کہ ایک سالبة ہو اور دوسرا موجبة ثواب یہ ضروری ہے کہ ان  
سے ایک کلیۃ ہو خواہ دونوں کلیہ ہوں یا فقط صغریٰ یا فقط کبریٰ کلیۃ ہو۔ دونوں جزئیہ نہ ہوں۔ اور ان شرطوں کے اعتبار  
سے شکل رابع کی ضرورت منتهی آٹھ ہیں کیونکہ شرط اول (یعنی ایجاب ہر دو مقدمہ با کلیت صغریٰ) سے دو ضربیں ساقط ہو گئیں  
۱۔ صغریٰ موجبة جزئیہ و کبریٰ موجبة کلیہ ۲۔ صغریٰ موجبة جزئیہ اور شرط ثانی (یعنی اختلاف ہر دو مقدمہ در کیف با کلیت یکے  
ازال ہر دو مقدمہ) سے چھ ضربیں ساقط ہو گئیں ۳۔ سالبة کلیہ صغریٰ مع کبریٰ سالبة کلیہ ۴۔ صغریٰ سالبة جزئیہ و کبریٰ سالبة  
جزئیہ ۵۔ صغریٰ سالبة کلیہ و کبریٰ سالبة جزئیہ ۶۔ صغریٰ سالبة جزئیہ و کبریٰ سالبة جزئیہ ۷۔ صغریٰ موجبة جزئیہ و کبریٰ  
موجبة کلیہ ۸۔ صغریٰ موجبة جزئیہ و کبریٰ موجبة جزئیہ = نتیجہ موجبة کلیہ۔

۱۔ صغریٰ سالبة جزئیہ و کبریٰ موجبة جزئیہ = نتیجہ سالبة کلیہ

۲۔ صغریٰ موجبة جزئیہ و کبریٰ سالبة کلیہ = نتیجہ سالبة جزئیہ

۳۔ صغریٰ موجبة جزئیہ و کبریٰ سالبة کلیہ = نتیجہ سالبة جزئیہ

۴۔ صغریٰ سالبة جزئیہ و کبریٰ موجبة کلیہ = نتیجہ سالبة جزئیہ

۵۔ صغریٰ موجبة کلیہ و کبریٰ سالبة جزئیہ = نتیجہ سالبة جزئیہ

۶۔ صغریٰ سالبة جزئیہ و کبریٰ موجبة جزئیہ = نتیجہ سالبة جزئیہ

۷۔ صغریٰ سالبة جزئیہ و کبریٰ موجبة جزئیہ = نتیجہ سالبة جزئیہ



جہول مثال	سبب	موجبہ کلیتہ	سالبہ کلیتہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ
صغریٰ	اشک	سبب آب	اشی من آب	بعض آب	بعض اشک
کبریٰ	سبب ج	بعض ج آ	بعض ج لیسا	بعض ج آ	بعض ج لیسا
کبریٰ	بعض ب ج	ف	بعض ج لیسا	ف	ف
سالبہ	اشی من ب ج	اشی من ج آ	ف	بعض ج لیسا	ف
سالبہ	بعض ب لیسا	بعض ج لیسا	ف	ف	ف

شکل دہائی کی تہ ذریعہ منتجہ  
درجہ منہ کی وضاحت کے  
لئے یہ جدول ہے۔

ضرب اول - صغریٰ موجبہ کلیتہ - کبریٰ موجبہ کلیتہ کل انسان حیوان - کل ناطق انسان - بعض الحیوان ناطق	نتیجہ موجبہ جزئیہ
ضرب ثانی - صغریٰ موجبہ کلیتہ - کبریٰ موجبہ جزئیہ کل انسان حیوان - بعض الاسود انسان - بعض الحیوان اسود	نتیجہ موجبہ جزئیہ
ضرب ثالث - صغریٰ سالبہ کلیتہ - کبریٰ موجبہ کلیتہ لاشی من الانسان کجر - کل ناطق انسان - ولاشی من الحجر ناطق	نتیجہ سالبہ جزئیہ
ضرب رابع - صغریٰ موجبہ کلیتہ - کبریٰ سالبہ کلیتہ کل انسان حیوان - ولاشی من نفوس بالناس - بعض الحیوان لیس نفوس	نتیجہ سالبہ جزئیہ
ضرب خامس - صغریٰ موجبہ جزئیہ - کبریٰ سالبہ کلیتہ بعض الانسان اسود - ولاشی من کجر بالناس - بعض الاسود لیس کجر	نتیجہ سالبہ جزئیہ
ضرب سادس - صغریٰ سالبہ جزئیہ - کبریٰ موجبہ کلیتہ بعض الحیوان لیس باسود - کل انسان حیوان - بعض الاسود لیس بالناس	نتیجہ سالبہ جزئیہ
ضرب سابع - صغریٰ موجبہ کلیتہ - کبریٰ سالبہ جزئیہ کل انسان حیوان - بعض الاسود لیس بالناس - بعض الحیوان لیس باسود	نتیجہ سالبہ جزئیہ
ضرب ثامن - صغریٰ سالبہ کلیتہ - کبریٰ موجبہ جزئیہ لاشی من الانسان کجر - بعض الاسود انسان - بعض الحجر لیس باسود	نتیجہ سالبہ جزئیہ

شکل رابع کی ضرب  
منتجہ مع امثلہ کے لئے  
علیحدہ جدول

فصل فی الاقترانیات من الشرطیات وحالہا فی الاشکال الاربعۃ و  
اضروب المنتجۃ والشرائط المعبرۃ کحال الاقترانیات من الحملیات  
سواء بسواء مثال الشكل الاول فی المتصلۃ کلما کان زید انسانا کان  
حیوانا وکلما کان حیوانا کان جسمًا ینتج کلما کان زید انسانا کان جسمًا مثلاً  
الشکل الثانی کلما کان زید انسانا کان حیوانا ولیس البتۃ اذا کان حجراً  
کان حیوانا ینتج لیس البتۃ ان کان زید انسانا کان حجراً مثال الثالث  
منہا کلما کان زید انسانا کان حیوانا وکلما کان زید انسانا کان کاتباً ینتج  
قد یکون اذا کان زید حیوانا کان کاتباً واما الاقترانی الشرطی المؤلف  
من المنفصلات مثالہ من الشكل الاول اما کل آب او کل ج د واما  
کل د کا او کل د ز ینتج دائماً اما کل آب او کل ج کا او کل د ز واما الاقترانی الشرطی  
المسرب من حملیۃ ومتصلۃ فکلونا کلما کان ب ج فکل ج او کل آ ینتج  
کلما کان ب ج فکل ج او علی هذا القیاس باقی التریکیات۔

تقریر۔ جس طرح قضایا حملیہ بدیہیہ اور نظریہ (محتاج الی الجہ) ہوتے ہیں اسی طرح قضایا شرطیہ بھی بدیہیہ اور نظریہ (محتاج  
الی الجہ) ہوتے ہیں۔ جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود یہ قضیہ شرطیہ بدیہیہ ہے۔ اور ممتی دجہا ممکن وجہا واجب  
یہ قضیہ شرطیہ نظریہ ہے۔ لہذا ہمیں اقسام اقترانیہ شرطیہ کی معرفت کی حاجت ہوئی۔ اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان  
کابیان شروع فرماتے ہوئے فرمایا فصل فی الاقترانیات من الشرطیات الخ کہ یہ فصل قضایا شرطیہ کے قیاسات اقترانیہ



کے بیان میں ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ان سے اشکال اربعہ کا انعقاد اور اشکال اربعہ کی ضرورت نہیں اور انتاج کے شرائط معتبرہ کا حال بالکل قضایا حملیہ کے اقترانات کا سلسلہ چنانچہ شکل اول کی مثال اس قیاس اقترانی شرطی میں جو صرف منسلات سے مرکب ہو یہ ہے۔ کماکان زید انسانا کان حیواناً۔ وکماکان حیواناً کان جسماً۔ نتیجہ اُسے گا۔ کماکان زید انسانا کان جسماً۔ اور شکل ثانی کی مثال متصلہ سے یہ ہے۔ کماکان زید انسانا کان حیواناً۔ ولیس البتہ اذا کان حجرأکان حیواناً تو نتیجہ اُسے گا۔ لیس البتہ ان کان زید انسانا کان حجرأ۔ اور شکل ثالث کی مثال متصلہ سے یہ ہے۔ کماکان زید انسانا کان حیواناً۔ وکماکان زید انسانا کان کاتباً۔ نتیجہ اُسے گا۔ قد یکون اذا کان زید حیواناً کان کاتباً باقی وہ قیاس اقترانی شرطی جو صرف منسلات سے مرکب ہو اُس میں شکل اول کی مثال یہ ہے۔ دائماً اما کل اب اول کل ج و صغری دائماً اما کل دہ اول دز کبری۔ نتیجہ اُسے گا۔ دائماً اما کل اب اول کل ج و اول دز۔ اور وہ قیاس اقترانی شرطی جو حملیہ اور شرطیہ متصلہ سے مرکب ہو اُس میں شکل اول کی مثال یہ ہے۔ کماکان ب ج فکل ج اول اے تو نتیجہ اُسے گا۔ کماکان ب ج فکل ج اے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں باقی ترکیبات اسی قیاس پر ہیں ان کو خود غور و فکر سے سمجھ لو۔

ابحاث قولہ وحالہا فی انعقاد الاشکال الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اقبسہ اقترانیہ حملیہ سے اشکال اربعہ کا انعقاد ہوتا ہے اسی طرح اقبسہ اقترانیہ شرطیہ سے اشکال اربعہ کا انعقاد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حد اوسط یا تو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم ہوگی تو یہ شکل اول ہے اور یا اس کا عکس ہوگا یعنی صغریٰ میں مقدم اور کبریٰ میں تالی تو یہ شکل رابع ہے اور حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں تالی ہوگی تو یہ شکل ثانی ہے۔ اور یا صغریٰ و کبریٰ دونوں میں مقدم ہوگی۔ تو یہ شکل ثالث ہے۔ اور ان اشکال کے انتاج کی بھی وہی شرطیں ہیں جو اقترانی حملی کی ہیں۔ پس یہاں بھی شکل اول کے انتاج کی یہ شرط ہے۔ ایجاب صغریٰ و کلیۃ کبریٰ اور شکل ثانی کی یہ شرط ہے۔ اختلاف فی الکیف و کلیۃ کبریٰ۔ اور شکل ثالث کے انتاج کی شرط یہ ہے۔ ایجاب صغریٰ و کلیۃ احدی المقدمتین اور شکل رابع کے نتیجہ دینے کے لئے شرط یہ ہے۔ ایجاب المقدمتین مع کلیۃ صغریٰ یا اختلاف المقدمتین فی الکیف مع کلیۃ احدھما۔ پھر قیاس اقترانی شرطی پانچ قسم ہے۔ قسم اول وہ ہے جو متصلین سے مرکب ہو اور قسم ثانی جو منفصلین سے مرکب ہو۔ اور قسم ثالث وہ ہے جو متصلہ اور حملیہ سے مرکب ہو۔ اور قسم رابع وہ ہے جو منفصلہ و حملیہ سے مرکب ہو اور قسم خامس وہ ہے جو متصلہ اور منفصلہ سے مرکب ہو۔ ان پانچ اقسام میں سے قسم اول یعنی وہ جو متصلین سے مرکب ہو کی پھر تین اقسام ہیں

اس لئے کہ حد اوسط دونوں مقدموں میں پورا مقدم یا پورا تالی ہوگا تو یہ قسم اول ہے۔ یا دونوں مقدموں میں جزو مقدم یا جزو تالی ہوگا تو یہ قسم ثانی ہے۔ یا ایک مقدمہ میں پورا مقدم یا پورا تالی اور دوسرے مقدمہ میں جزو مقدم یا جزو تالی ہوگا تو یہ قسم ثالث ہے۔ اور ان اقسام ثلاثہ میں سے صرف پہلی قسم مقبول ہے اور اس میں بھی قیاس اقترانی حملی کی طرح اشکال اربعہ منعقد ہوتی ہیں اور اگر حد اوسط صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم ہو تو یہ شکل اول ہے۔ جیسے کماکان انت الشمس طالعة فالنہار موجود وکماکان النہار موجود فالعالم مضيئ۔ فکماکان انت الشمس طالعة فالعالم مضيئ اور اگر حد اوسط دونوں مقدموں میں حد اوسط تالی ہو تو یہ شکل ثانی ہے جیسے کماکان انت الشمس طالعة فالنہار موجود۔ ولیس البتہ اذا کان النہار موجود فالعالم مضيئ۔ فکماکان انت الشمس طالعة فالنہار موجود۔ ولیس البتہ اذا کان النہار موجود فالعالم مضيئ۔ اور اگر حد اوسط دونوں مقدموں میں مقدم ہو تو یہ شکل ثالث ہے۔ جیسے کماکان انت الشمس طالعة فالنہار موجود وکماکان انت الشمس طالعة فالعالم مضيئ۔ فکماکان اذا کان النہار موجود فالعالم مضيئ اور اگر حد اوسط دونوں مقدموں میں سے صغریٰ میں مقدم اور کبریٰ میں تالی ہو تو یہ شکل رابع ہے۔ جیسے کماکان النہار موجود فالعالم مضيئ وکماکان انت الشمس طالعة فالنہار موجود فکماکان اذا کان العالم مضيئ فالشمس طالعة۔ بہر حال اسی طرح قیاس اقترانی شرطی کی باقی اقسام اربعہ میں سے ہر ایک کی کئی کئی اقسام ہیں اور ان میں بھی اشکال اربعہ منعقد ہوتی ہیں۔ ان تمام کی تفصیلات اور امثال فن منطق کی بڑی کتابوں جیسے شرح مطالعہ وغیرہ میں مذکور ہیں ان تمام کا بیان اس مختصر کے لائق نہیں۔

قولہ مثالہ من الشكل الاول الخ اس کی واضح مثال یہ ہے۔ دائماً اما ان یکون العدد فرداً واما ان یکون زوجاً واما اما ان یکون الزوج الزوج اور زوج الزوج زوج۔ دائماً اما ان یکون الزوج الزوج الزوج زوج۔ اور زوج الزوج۔



**فصل فی القیاس الاستثنائی و هو مرکب من مقد متین ای قضیتین**  
**احدهما شرطیة والآخری حملیة و یخلل بینهما کلمة الاستثناء اعنی الاول**  
**اخراتها ومن ثم یسمی استثنائیا فان کانت الشرطیة منسلة فاستثناء عین**  
**المقدم ینتج عین التالی واستثناء نقیض التالی ینتج رفع المقدم کما نقول**  
**کما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا لکن الشمس طالعة ینتج فانها**  
**موجود لکن النهار لیس بموجود ینتج فالشمس لیست بطالعة وان کانت**  
**منفصلة حقیقة فاستثناء عین احدهما ینتج نقیض الآخر وبالعکس وفی**  
**مانعة الجمع ینتج القسم الاول دون الثانی وفی مانعة الخلو القسم الثانی دون**  
**الاول وههنا قد انتهت مباحث القیاس بالقول المجل والتفصیل موقوف**  
**الی الکتب الطوال والآن نذكر طرفا من لواحق القیاس۔**

**تقریر۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب قیاس اقترانی کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قیاس استثنائی کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ قیاس استثنائی ہمیشہ ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک قضیہ شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا حملیہ ہوتا ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان کلمہ استثناء یعنی الا اور اس کے مشابہات، لکن وغیرہ آتے ہیں۔ اس لئے اس کا نام استثنائی رکھا گیا ہے، پس اگر قضیہ شرطیہ متصل ہو تو استثناء عین مقدم، عین تالی کا نتیجہ دے گا۔ اور استثناء نقیض تالی، رفع مقدم کا نتیجہ دے گا۔ جیسے: کما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا لکن الشمس طالعة، تو نتیجہ اُسے گا: فالنهار موجودا اس میں استثناء عین مقدم ہے اور نتیجہ عین تالی۔ کما کانت الشمس طالعة کار النهار موجودا لکن لیس بموجود تو نتیجہ اُسے گا: فالشمس لیست بطالعة۔ اس میں استثناء نقیض تالی ہے۔ اور نتیجہ رفع مقدم ہے۔ اور اگر قضیہ شرطیہ منفصلہ حقیقة ہو تو استثناء عین مقدم

نقیض تالی کا نتیجہ دے گا اور استثناء عین تالی، نقیض مقدم کا نتیجہ دے گا۔ اور استثناء نقیض مقدم، عین تالی کا اور استثناء نقیض تالی، عین مقدم کا نتیجہ دے گا۔ یعنی اس کے نتائج کی چار صورتیں ہیں: «امثلة»، پہلی صورت: ہذا العدد اما زوج او فرد لکن زوج اُسے نہیں بفرمادے۔ اس میں استثناء عین مقدم ہے اور نتیجہ نقیض تالی۔ دوسری صورت کی مثال: ہذا العدد اما زوج او فرد لکن زوج اُسے نہیں بفرمادے، نتیجہ اُسے نہیں بفرمادے، اس میں استثناء عین تالی ہے اور نتیجہ نقیض مقدم۔ تیسری صورت جیسے: ہذا العدد اما زوج او فرد لکن لیس بفرمادے، نتیجہ اُسے نہیں بفرمادے، اس میں استثناء نقیض مقدم ہے اور نتیجہ عین تالی۔ چوتھی صورت جیسے: ہذا العدد اما زوج او فرد لکن لیس بفرمادے، نتیجہ اُسے نہیں بفرمادے، اس میں استثناء نقیض تالی ہے اور نتیجہ عین مقدم۔ اور اگر قضیہ شرطیہ مانعة الجمع ہو تو اس کے نتائج کی پہلی دو صورتیں ہیں یعنی استثناء عین مقدم، نتیجہ نقیض تالی اور استثناء عین تالی، نتیجہ نقیض مقدم کا دے گا۔ جیسے ہذا الشی اما حجر او شجر لکن حجر، نتیجہ اُسے نہیں بفرمادے، اس میں استثناء عین مقدم اور نتیجہ نقیض تالی ہے۔ دوسری صورت کی مثال: ہذا الشی اما حجر او شجر، لکن شجر، نتیجہ اُسے نہیں بفرمادے، اس میں استثناء عین تالی ہے اور نتیجہ نقیض مقدم ہے اور اگر قضیہ شرطیہ منفصلہ مانعة الخلو ہو تو اس کے نتیجہ دینے کی آخری دو صورتیں ہیں۔ یعنی رفع مقدم، عین تالی کا نتیجہ دے گا اور رفع تالی، عین مقدم کا نتیجہ دے گا۔ جیسے اما ان یکون زید فی البحر او لا یفرق لکن لیس فی البحر تو نتیجہ اُسے گا: فلا یفرق اس میں استثناء نقیض مقدم ہے اور نتیجہ عین تالی ہے۔ دوسری صورت کی مثال: جیسے اما ان یکون زید فی البحر او لا یفرق لکن لیس فی البحر تو نتیجہ اُسے نہیں بفرمادے، اس میں استثناء نقیض تالی ہے اور نتیجہ عین مقدم ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں تک قیاس کے مباحث کا اجمالی طور پر بیان ہوا اور ان کا تفصیلی بیان بڑی کتابوں کے سپرد ہے اب ہم لواحق قیاس کا کچھ حصہ بیان کرتے ہیں۔

**المباحث قولہ هو مرکب الخ** مصنف رحمۃ اللہ علیہ قیاس استثنائی کی تعریف بیان کر چکے ہیں کہ قیاس استثنائی وہ ہوتا ہے جس میں بعینہ نتیجہ یا نقیض نتیجہ مذکور ہو، اب اس کے احکام بیان فرماتے ہیں۔ کہ قیاس استثنائی وہ ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جس میں سے ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہوتا ہے الخ یہاں یہ امر بھی پیش نظر ہے کہ قیاس استثنائی کے نتائج کے لئے تین شرطیں ہیں: ۱۔ اس قیاس میں قضیہ شرطیہ خواہ متصل ہو یا منفصلہ کلیہ ہو گا۔ ۲۔ قضیہ شرطیہ نزدیک ہو یا عناد یہ ۳۔ قضیہ شرطیہ کو جب ہو۔ اگر ان میں سے کوئی شرط مفقود ہوئی تو نتیجہ لازم نہیں ہو گا۔ اس کے دلائل کتب طوال میں مذکور ہیں۔



قوله فاستثناء عین المقدم ینتج عین التالی - مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر قضیہ شرطیہ منفصلہ  
 ہو تو استثناء عین مقدم، عین تالی کا نتیجہ دے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ مقدم ملزم ہوتا ہے اور تالی لازم اور ملزم کا وجود تالی کے  
 وجود کو مستلزم ہوتا ہے یعنی جب ملزم پایا جائے گا ورنہ وہ لازم ہی نہیں رہے گا۔ مثلاً وجود ہمارا لازم ہے  
 اور طلوع شمس اس کا ملزم، پس طلوع شمس کے وقت وجود ہمارا ضرور ہوگا۔ اور استثناء وضع تالی، وضع مقدم کا نتیجہ نہیں دیتا  
 کیونکہ یہ جائز ہے کہ تالی لازم اعم ہو جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانا۔ اب وضع تالی کے وقت یعنی لکن حیوان کے وقت وضع  
 ملزم لازم نہیں یعنی فانه انسان لازم نہیں اس لئے کہ حیوان کا تحقق انسان کے بغیر کسی اور اوجہ خاصہ میں پایا جانا ممکن ہے۔  
 قوله واستثناء لقیض التالی الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استثناء لقیض تالی، لقیض مقدم کا نتیجہ دے گا  
 اس لئے کہ تالی لازم ہوتا ہے اور مقدم ملزم اور لازم کا رفع ملزم کے رفع کو مستلزم ہے پس جب تالی کا رفع ہوگا تو ملزم کا  
 بھی رفع ہوگا۔ کیونکہ اگر ملزم متحقق ہو اور لازم منتفی ہو تو ان کے درمیان لزوم ہی نہیں رہے گا جیسے ان کانت الشمس طالعة کان النار موجودا  
 لکن النار لیس بوجود فالشمس لیست بطالعة۔

قوله وان کانت منفصلة حقیقیۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ قیاس استثنائی میں اگر قضیہ شرطیہ منفصلہ حقیقیہ  
 ہو تو ان میں سے ہر ایک کے عین کا استثناء لقیض آخر کا نتیجہ دے گا اور ان میں سے ہر ایک کی لقیض کا استثناء دوسرے کے عین کا  
 نتیجہ دے گا۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ قضیہ منفصلہ حقیقیہ کی دونوں جزوں کے درمیان منافاة صدق و کذب، دونوں کے اعتبار  
 سے ہے۔ پس دونوں جمع ہو سکتے ہیں نہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جب ایک پایا جائے گا تو دوسرا مرتفع ہوگا اور جب ایک مرتفع ہوگا  
 تو دوسرا پایا جائے گا۔ مثالیں تقریر متن میں مذکور ہیں۔

قوله وفي مانعة التامم الخ - قیاس استثنائی میں اگر قضیہ شرطیہ منفصلہ مانعہ التامم الخ ہو تو وضع مقدم، نتیجہ دے گا رفع تالی کا اور  
 استثناء وضع تالی، رفع مقدم کا نتیجہ دے گا۔ کیونکہ مانعہ التامم الخ میں دونوں جزوں کا اجتماع فی الصدق جائز نہیں ہوتا۔ جیسے ہذا الشیء اما  
 شجر او حجر مکنہ شجر فلیس حجر و مکنہ حجر فلیس شجر۔ ہاں اس میں دونوں جزوں کا ارتقاع ممکن ہوتا ہے اس لئے ان دونوں میں سے ایک  
 کا رفع دوسرے کے وضع کا نتیجہ نہیں دے گا کیونکہ جائز ہے کہ دوسرا بھی مرتفع ہو تو صرف پہلی دو صورتوں میں نتیجہ آئے گا۔

قوله وفي مانعة الخلو الخ - اگر قیاس استثنائی میں قضیہ شرطیہ مانعہ الخلو ہو تو نتیجہ دینے کی دو صورتیں ہیں رفع مقدم کا نتیجہ  
 وضع تالی اور رفع تالی کا نتیجہ وضع مقدم کیونکہ مانعہ الخلو میں دونوں جزوں کا ارتقاع جائز نہیں پس ایک کے ارتقاع کے وقت دوسرا

نہ پایا جائے گا۔ جیسے ہذا الشیء اما لا شجر و اما لا حجر مکنہ لیس بلا شجر نتیجہ آئے گا فہو لا حجر و مکنہ لیس یوں کہیں، و مکنہ  
 لیس بلا حجر تو نتیجہ آئے گا فہو لا شجر۔ اور اس میں وضع مقدم، رفع تالی کا اور وضع تالی، رفع مقدم کا نتیجہ نہیں دے گا کیونکہ اس  
 میں دونوں جزوں کا اجتماع جائز ہوتا ہے پس یہ ممکن ہے کہ شیء واحد لا شجر بھی ہو اور لا حجر بھی۔ جیسے انسان تو پھر ایک کے ثبوت  
 سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آئے گی۔

## اعف عنا یا رب الارباب رب زدنی علما واحقنی بالصالحین



فصل الاستقراء هو الحكم على كل بتتبع أكثر الجزئيات كقولنا كل حيوان  
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لا استقرينا اي تتبعنا الانسان والقرن  
والبعير والحمار والطيور والسباع فوجدنا كلها كذلك فحكمنا بعد تتبع  
هذه الجزئيات المستقرية ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند  
المضغ والا استقراء لا يفيد اليقين وانما يحصل الظن الغالب لجواز ان  
لا يكون جميع افراد هذا الكلي بهذه الحالة كما يقال ان التماسيح ليس  
على هذه الصفة بل يحرك فكه الا على.

تقریر۔ استقراء کا لغوی معنی تتبع و تفحص (تلاش کرنا) ہے۔ اور اصطلاحی معنی یہ ہے۔ استقراء وہ بحث ہے جس سے کسی کلی  
کے اکثر جزئیات کا حکم اس کلی کے تمام افراد کے لئے ثابت کیا جائے۔ جیسے ہمارا قول کل حیوان یحرک فکھ الاسفل عند المضغ  
یعنی ہر حیوان کسی چیز کو چبلنے کے وقت اپنا نیچے والا جبڑا ہلاتا ہے، کیونکہ ہم نے حیوان کی اکثر جزئیات انسان، گھوڑا، بچہ،  
اونٹ، گدھا، اور پرندوں اور درندوں کا تتبع کیا اور ہم نے ان کو اس صفت پر پایا کہ ان میں سے ہر ایک کسی چیز کو چبلنے  
کے وقت اپنا نیچے والا جبڑا ہلاتا ہے۔ اور تلاش کے بعد اس حیوان کی اکثر جزئیات کا حکم حیوان کے تمام افراد کے لئے ثابت  
کر دیا اور کہا کل حیوان یحرک فکھ الاسفل عند المضغ۔ اور استقراء مفید یقین نہیں ہے البتہ اس سے ظن غالب حاصل  
ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اس کلی کے تمام افراد اس حالت پر نہ ہوں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ کہ مگر پھر اس  
صفت پر نہیں ہے۔ بلکہ وہ کسی چیز کے چبانے کے وقت اپنا اوپر والا جبڑا ہلاتا ہے۔

ابحاث۔ قولہ الاستقراء۔ استقراء دو قسم ہے ایک یہ ہے کہ کسی کلی کے تمام جزئیات کا تتبع کرنا اس طور پر کہ  
اس کی کوئی جزئی باقی نہ رہے یہ استقراء یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اس کا نام قیاس مقسم ہے جیسے ہمارا قول الجسم انفلکی

و غیر بسیط اور مرکب و کل منها متجزئ لذاتہ۔ اب ہم نے جسم کے تمام افراد کے لئے یہ حکم ثابت کیا اور کہا کل جسم متجزئ لذاتہ۔  
استقراء کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی کلی کی اکثر جزئیات کا حکم اس کلی کے تمام افراد پر لگایا جائے اس کی مثال متن میں مذکور  
ہے۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ استقراء کی پہلی قسم جس کو قیاس مقسم کہتے ہیں، یہ لواحق قیاس سے نہیں ہے بلکہ یہ قیاس  
کی اقسام میں داخل ہے جیسا کہ اس کے نام (قیاس مقسم) سے ظاہر ہے۔ اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ اس  
کا ذکر نہیں فرمایا۔

سوال۔ جب استقراء اور تمثیل دونوں ظن کا فائدہ دیتے ہیں تو پھر استقراء کو تمثیل پر مقدم کیوں کیا ہے اس کا عکس کیوں  
نہیں کیا۔ الجواب: بے شک استقراء اور تمثیل دونوں ظن کا فائدہ دیتے ہیں لیکن استقراء حکم کلی کا فائدہ دیتا ہے اور  
تمثیل حکم جزئی کا اور جو حکم کلی کا فائدہ دے وہ اس سے اقدم ہے جو حکم جزئی کا فائدہ دے اس لئے استقراء کو تمثیل سے مقدم کیا ہے



فصل۔ التمثیل و هو اثبات حکم فی جزئی لوجودہ فی جزئی اخر  
 لمعنی جامع مشترك بينهما كقولنا العالم مؤلف فهو حادث كالبيت ولهم  
 في اثبات ان الاصل المشترك علة للحكم المذكور طرق عديدة المذكورة  
 في الاصول والعمدة فيهما طريقان احدهما الدوران عند المتأخرين  
 والقدر ما كانوا يسمونها بالطرد والعكس وهوان يدور الحكم مع المعنى  
 المشترك وجوداً وعدماً اي اذا وجد المعنى وجد الحكم واذا انتفى المعنى  
 انتفى الحكم فالدوران دليل على كون المداراعنى المعنى علة للدوران  
 الحكم والطريق الثاني السبر والتقسيم وهو انهم يعدون اوصاف الاصل  
 ثم يثبتون ان ما وراء المعنى المشترك غير صالح لاقتضاء الحكم وذلك  
 لوجود تلك الاوصاف في محل اخر مع تخلف الحكم عنه مثلاً في المثال  
 المذكور يقولون ان علة حدوث البيت اما الامكان او الوجود او الجوهرية

او الجسمية او التالیف ولا شئ من المذكورات غير التالیف بصالح لكونه  
 علة للحدوث والا لكان كل ممكن وكل جوهر وكل موجود وكل جسم حادثاً  
 مع ان الواجب تعالى والجواهر المجردة والاجسام الاثيرية ليست كذلك

تقریر۔ تمثیل وہ محنت ہے جس سے ایک جزئی کے لئے دوسری جزئی کا حکم اس بنا پر ثابت کیا جائے کہ اس حکم کی علت

ایسا معنی ہے جو دونوں جزئی میں مشترک ہے جیسے ہمارا قول العالم مؤلف فهو حادث کالبیت۔ کہ عالم مرکب ہے۔ لہذا وہ حادث  
 ہے۔ جس طرح بیت مرکب ہے اور حادث ہے۔ العالم، یہ ایک جزئی ہے جس کے لئے دوسری جزئی یعنی بیت کا حکم یعنی حادث  
 اس بنا پر ثابت کیا گیا ہے کہ حکم کی علت ایسا معنی ہے جو دونوں میں مشترک ہے اور وہ معنی مشترک تالیف و ترکیب ہے۔ جس  
 طرح بیت میں تالیف ہے اور وہ حادث کی علت ہے اسی طرح یہ تالیف العالم میں بھی موجود ہے لہذا حادث کا حکم اس کے  
 لئے بھی ثابت ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماء اصول فقہ کے لئے اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کہ یہ معنی مشترک ہی  
 حکم مذکور کی علت ہے کئی طریقے ہیں جو اصول فقہ میں مذکور ہیں۔ ان میں سے عمدہ دو طریقے ہیں ایک کو متأخرین دوران اور اسی  
 کو متقدمین طرد و عکس کہتے ہیں۔ اور وہ دوران یا طرد و عکس یہ ہے کہ حکم، معنی مشترک کے ساتھ دائرہ ہو (گھومتا) وجوداً وعدماً۔ یعنی  
 جس وقت معنی مشترک پایا جائے تو حکم پایا جائے اور جب معنی مشترک نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ پس دوران اس پر دلیل  
 ہے کہ مدار یعنی معنی مشترک، دائرہ یعنی حکم کے لئے علت ہے۔ اور دوسرا طریقہ سبر اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے اصل کے اوصاف  
 کو شمار کریں پھر یہ ثابت کریں کہ معنی مشترک کے سوا کوئی وصف بھی حکم کے لئے مقتضی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔ اس  
 لئے کہ یہی اوصاف ایک اور محل میں موجود ہیں مگر حکم مذکور نہیں پایا جاتا مثلاً مثال مذکور میں وہ کہتے ہیں۔ کہ بیت کے حدوث کی  
 علت یا تو بیت کا ممکن ہونا ہے یا اس کا موجود ہونا، یا اس کا جوہر ہونا یا جسم ہونا ہے، اور یا حکم کی علت بیت کا مرکب ہونا ہے  
 اور ان میں سے سوائے ترکیب کے کوئی وصف بھی حدوث کی علت نہیں ہے ورنہ ہر ممکن اور ہر موجود اور ہر جوہر اور ہر جسم  
 حادث ہوگا۔ باوجود اس کے کہ واجب تعالیٰ (جس میں وجود ہے) اور جوہر مجردہ یعنی عقول (کہ ان میں جوہریت و امکان و وجود  
 ہے) اور اجسام اثیریہ (یعنی اجسام فلیک، کہ ان میں جوہریت و امکان و وجود جسمیت ہے، حادث نہیں ہیں۔

ابحاث۔ قرأ التمثیل الخ فقہاء کرام تمثیل کو قیاس کہتے ہیں۔ اور مقیس علیہ کا نام اصل اور مقیس کا نام فرع اور معنی  
 جامع مشترك کا نام علت رکھتے ہیں اور متکلیفین تمثیل کا نام استدلال بالشاہد علی الغائب رکھتے ہیں۔ پس فرع غائب ہے اور  
 اصل شاہد تو ان کے اس قول السام حادث لانه متشکل کالبیت، میں البیت شاہد اور السام غائب اور متشکل معنی جامع  
 مشترك اور حادث حکم ہے۔ تو تمثیل میں ان چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ بہر حال تمثیل، قیاس، استدلال بالشاہد علی الغائب، یہ  
 ایک ہی چیز کی مختلف تعبیریں ہیں۔



قوله السببر والتقسيم - لغت میں سببر کا معنی ہے زخم کی گہرائی کا امتحان کرنا اور یہاں اصل کی اوصاف کا امتحان مراد ہے یعنی یہ دیکھنا کہ اصل کی کوئی وصف حکم کی علت بن سکتی ہے۔

تستیہ - یہ دونوں طریقے (یعنی دوران، اور سببر و تقسیم) ضعیف ہیں دوران کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ علت تامہ کی جزو اخیر اور شرط مساوی، دونوں معلول کے مراد ہیں مگر علت نہیں ہیں۔ اور سببر و تقسیم کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں علت کا انحصار اوصاف مذکورہ میں تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ تقسیم نفی اور اثبات کے درمیان دائر نہیں ہے تو یہ امر ممکن ہے کہ اوصاف مذکورہ کے علاوہ کوئی اور صفت علت ہو پھر اگر ہم اوصاف مذکورہ میں حصر تسلیم بھی کر لیں تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اگر معنی مشترک اصل میں علت ہے تو فرع میں بھی وہی علت ہو کیونکہ یہ جائز ہے کہ اصل میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو اس وصف کے علت ہونے کے لئے شرط ہو یا فرع میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو اس وصف کے لئے علت ہونے کو مانع ہو۔

قوله الاثيرية - بفتح اول و کسر ثاء مثلثة - بمعنی عالی و بلند و بمناسبت بلند فلک را گویند (مرضاة) بحوالہ غیاث اللغات قوله ليست كن اللى - یہ قول فلاسفہ کا ہے - یعنی فلاسفہ کے نزدیک یہ حادث بالزمان نہیں اور متکلیفین کے نزدیک جمیع ماسوا اللہ تعالیٰ و صفاتہ حادث ہے۔

فصل - ومن الاقيسة المركبة قياس يسمى قياس الخلف و مرجعه الى قياسين احدهما اقترافي شرطي مركب من المتصلتين و ثانيهما استثنائي احد مے مقد متيه لزومية اعني نتيجة القياس الاول و المقدمة الاخرى مما استثنى فيه نقيض التالى تقریراً ان يقال المدعى ثابت لانه لو لم يثبت المدعى يثبت نقيضه و كلما يثبت نقيضه ثبت المحال ينتج لو لم يثبت المدعى ثبت المحال و هذا اول القياسين ثم نجعل النتيجة المذكورة صغرى و نقول لو لم يثبت المدعى ثبت المحال و نضم اليه كبرى استثنائية و نقول لكن المحال ليس بثابت فبالضرورة ثبت المدعى و الا لزم ارتفاع النقيضين و ان اشتهيت فهم هذا المعنى في مثال جزئى نقول كل انسان حيوان صادق لانه لو لم يصدق لصدق بعض الانسان ليس بحيوان و كلما صدق بعض الانسان ليس بحيوان لزم المحال ينتج كلما لم يصدق المدعى لزم المحال لكن المحال ليس بثابت فعدم ثبوت المدعى ليس بثابت فالمدعى ثابت

تقریر - مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قیاسات مرکبہ سے ایک قیاس خلف ہے اور اس کا مرجع دو قیاس ہوتے ہیں جس میں سے ایک قیاس اقترافی شرطی ہوتا ہے جو متصلین سے مرکب ہوتا ہے اور دوسرا قیاس استثنائی ہوتا ہے جس کا ایک مقدمہ لزومیہ ہوتا ہے یعنی یہ پہلے قیاس کا نتیجہ ہوتا ہے جس کو اس دوسرے قیاس کا ایک مقدمہ (یعنی صغریٰ) بنایا جاتا ہے۔ اور دوسرا مقدمہ وہ ہوتا ہے جس میں نقيض تالی کا استثناء کیا گیا ہو۔ قیاس خلف کی تقریر یہ ہے کہ مدعی ثابت ہے۔ اس لئے کہ



اگر مدعی ثابت نہ ہو تو اس کی نفیض ثابت ہوگی۔ اور جب اس کی نفیض ثابت ہوگی تو محال ثابت ہوگا۔ نتیجہ آئے گا۔ اگر مدعی ثابت نہ ہوگا تو محال ثابت ہوگا۔ یہاں تک قیاس اول مکمل ہوا پھر ہم اس قیاس کے نتیجہ کو قیاس ثانی کا صغریٰ بنا دیتے ہیں اور کہتے ہیں۔ اگر مدعی ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہوگا۔ اور اس کے ساتھ ہم کبریٰ استثنائی ملاتے ہیں اور کہتے ہیں۔ لیکن محال تو ثابت نہیں تو نتیجہ آئے گا پھر ضروری طور پر مدعی ثابت ہوگا۔ ورنہ ارتفاع نفیض لازم آئے گا۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول وان اشیت الخ سے فرماتے ہیں۔ کہ اگر تو قیاس خلف کی تقریر کو کسی مثال جزئی میں سمجھنا چاہتا ہے تو یوں کہہ کل انسان حیوان صادق ہے۔ کیونکہ اگر یہ صادق نہ ہو تو پھر اس کی نفیض جو بعض الانسان لیس بحیوان ہے صادق ہوگا۔ اور جب بعض الانسان لیس بحیوان صادق ہوگا تو محال لازم ہوگا۔ نتیجہ آئے گا۔ کہ جب مدعی صادق نہ ہو تو محال لازم ہوگا۔ یہ قیاس اول ہوا اور اس کے نتیجہ کو قیاس ثانی کا صغریٰ بنایا اور کہا۔ جب مدعی ثابت نہ ہو تو محال لازم آئے گا۔ لیکن محال تو ثابت نہیں ہے تو ضروری طور پر ثبوت مدعی کا عدم بھی ثابت نہیں ہے۔ لہذا مدعی ثابت ہے۔

ابحاث۔ قول قیاس الخلف الخ محقق طوسی نے شرح اشارات میں اس کی وجہ تسمیہ میں کہا ہے کہ خلف یعنی انفرادی رشتی ردی اور محال کا نام ہے اور چونکہ اس میں بھی مدعی کا ثبوت اس کی نفیض کے استحالة ثابت کرنے سے ہوتا ہے اس لئے اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور اگر خلف کو لفظ انفرادی پڑھا جائے تو اس وقت وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ خلف کا معنی پیچھے ہے اور اس قیاس میں چونکہ مدعی کی نفیض کو باطل کر کے مدعی کو ثابت کیا جاتا ہے اور اس کی نفیض اس کا رد ہوتا ہے لہذا اس کا نام قیاس خلف ہے۔ حضرت شمس العلماء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلی وجہ تسمیہ کی تقریر اچھی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل۔ ینبغی ان یعلم ان کل قیاس لا بد له من صورة ومادة اما الصورة فهو الهيئة الحاصلة من ترتيب المقدمات ووضع بعضها عند بعض وقد عرفت الاشكال الاربعة المنتجة وعلمت شرائطها في الانتاج بقی الامر المادة والقدماء حتی الشیخ الرئيس كانوا اشد اهتماما في تفصیل مواد الاقيسة وتوضیحا واكثر اعتناء عن البحث في بسطها وتنقیحها وذلك لان معرفة هذا اتم فائدة واشمل عائدة لطالبي الصناعة لكن المتأخرين قد طولوا الكلام في بیان صورة الاقيسة وبسطوا فيها غاية البسط سيما في اقيسة الشرطيات المتصلة والمنفصلة مع قلة جدوى هذا المباحث ورفضوا امر المادة واقتصروا في بیانها علی بیان حدود الصناعات الخمس لا ادري ائى امر دعاهم الى ذلك وای باعث اخر اهم هنالك ولا بد للفظن اللبيب ان يهتم في هذا المباحث الجلیلة الشان الباهرة البرهان غاية الاهتمام ويطلب ذلك المطلب العظيم والمقصد الفخيم من كتب القدماء المهرة وزبر الاقدمين السحرة فعليك ايها الولد العزيز ان تسمع نصيحتي ولا تنس وصيتي وانما ألقى عليك نبذاً مما يتعلق بهذه الصناعات متوكلاً على كافي المعهمات فاستمع ان القیاس



باعتبار المادة ينقسم الى اقسام خمسة ويقال لها الصناعات الخمسة احدى  
البرهاني والثاني الجدلي والثالث الخطابي والرابع الشعري والخامس  
السفسطي.

تقرير مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب حجت کے مباحث من حیث الصورة کے بیان سے فارغ ہوئے اب حجت کے  
مباحث من حیث المادة کے بیان کا ارادہ فرماتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات جاننے کے لائق ہے کہ ہر قیاس کے لئے ایک صورت  
اور مادہ ضروری ہے۔ صورت تو وہ ہیئت ہے جو مقدمات کی ترتیب اور بعض کو بعض کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوتی ہے  
اور اس کی چار اشکال ہیں اور تو ان چاروں اشکال کو جو نتیجہ دیتی ہیں جان چکا ہے اور تو ان کے نتائج کے شرائط بھی جان  
چکا ہے۔ اب مادہ کا بیان باقی رہ گیا۔ پس مقدمین حتیٰ کہ شیخ رئیس ابو علی ابن سینا قیاسات کے مادوں کی تفصیل و  
توضیح میں بہت اہتمام اور ان کے بسط و تنقیح کی بحث میں بہت زیادہ کوشش کرتے تھے۔ اور یہ اس لئے کہ منطق پڑھنے والوں  
کے لئے اس کے جاننے میں فائدہ تادم اور منفعت عامر ہے۔ لیکن متاخرین نے قیاسات کی صورت بیان کرنے میں طول دیا اور  
اتہاد و درجہ کا بسط کیا خصوصاً شرطیات متصلہ و منفصلہ کے قیاسات میں باوجود اس کے کہ ان کے مباحث کا نفع قلیل ہے  
اور انہوں نے اقبسہ کے مادوں کا بیان ترک کر دیا اور ان قیاسات کے مادوں کے بیان میں صرف صناعات خمس کے  
حدود کے بیان پر اختصار کیا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مجھے اس بات کا کوئی علم نہیں کہ کونسا امر ان کے لئے اس کا داعی بنا اور  
کونسا ایسا باعث تھا جس نے ان کو اس پر براہ گنجہ کیا اور ذہین آدمی کے لئے ضروری ہے کہ ان مباحث عظیمۃ الشان و  
باہرۃ البرہان کا نہایت اہتمام کرے اور اس مطلب عظیم اور مقصد فخم کو مقدمین ماہرین اور بہت پہلے کے علماء متبحرین  
کی کتابوں سے طلب کرے پس اسے ولد عزیز تجھ پر لازم ہے کہ میری نصیحت سنے اور میری یہ وصیت نہ بھولے۔ اب  
میں تجھ پر کچھ ان صناعات کے متعلق ذکر کرتا ہوں در انحالیکہ میں بھروسہ کرنے والا ہوں اس پر جو مقاصد کو کفایت کرنے والا  
ہے۔ پس دل کے کان سے سن کہ قیاس باعتبار مادہ کے پانچ قسم ہے جن کو صناعات خمس کہتے ہیں ان میں کی پہلی قسم  
برہانی ہے دوسری جدلی اور تیسری خطابی اور چوتھی شعری اور پانچویں سفسطی ہے۔

ابحاث قولہ صورة ومادة الخ وہ چیز جو شئی کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے دو قسم ہے۔ یا تو شئی اس چیز کے

سبب بالقوة حاصل ہوگی یا بالفعل اگر بالقوة حاصل ہو تو وہ مادہ ہے مثلاً صغریٰ وکبریٰ قطع نظر اس ہیئت مخصوصہ کے جو ان  
کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتی ہے، قیاس بالقوة میں اور اگر اس چیز سے یہ شئی بالفعل حاصل ہو تو اس کو صورت کہتے ہیں  
یہ صغریٰ وکبریٰ کو ترتیب دینے سے اور بعض کو بعض کے پاس رکھنے سے جو ہیئت مخصوصہ حاصل ہوتی ہے وہ صورت ہے۔ یعنی  
جن قضایا سے قیاس مرکب ہوتا ہے وہ قیاس کے مادے کہلاتے ہیں اور وہ ہیئت مخصوصہ جو قیاس کے مادوں کو ان کے اجتماع  
سے عارض ہوتی ہے جس سے وہ قیاس اقترانی یا استثنائی کی کوئی قسم بن جاتے ہیں اس کو قیاس کی صورت کہتے ہیں۔

قولہ لطالبی الصناعات۔ فن منطق کے طالبین کے لئے قیاسات کے مواد کا جاننا نہایت ضروری امر ہے کیونکہ منطق سے مقصود  
ذہن کو خطابی فکر سے بچانا ہے اور اس کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک تو مطلوب کے مناسب مادہ کا تلاش کرنا ہے  
اور دوسرا ایسی تالیف جس سے وہ ہیئت حاصل ہو جو مطالب تک پہنچا دے۔ اور خطا کبھی تالیف ہیئت میں واقع ہوتی ہے اس  
خطا کے لئے عاصم قوانین ہیں، اور کبھی مادہ میں واقع ہوتی ہے (اس خطا کیلئے عاصم قوانین مادہ میں یعنی بحث الصناعات الخمس)  
لیکن خطا کا وقوع مادہ میں نسبت تالیف ہیئت (صورۃ) کے کثیر ہے۔ جیسے کاذب کو صادق گمان کرنا اور غیر مناسب کو مناسب  
لہذا قیاس کے مادہ معلوم کرنے کا بڑا اہتمام کرنا چاہیے تاکہ العصمتہ عن الخطا فی الفکر علی وجہ اتم حاصل ہو۔

قولہ ورفضوا امر المادة۔ یعنی بعض اہل میزان نے صناعات خمس میں سے بعض کو بالکل ذکر نہیں کیا جیسے جدل، خطاب،  
شعر اور بعض کو ترک کر دیا ہے مثلاً برہان اور مغالطہ کے اور بعض نے صناعات خمس کے بیان میں صرف انکی حدود کے بیان پر اکتفا کیا  
تو لا ائحی باعث اخرهم الخ۔ شمس العلماء حضرت علامہ محمد عبدالحی خیر آبادی قدس سرہ العزیز، شرح مرقات میں فرماتے ہیں کہ شمس  
متاخرین نے یہ وہم کیا ہو کہ حاجتہ الی المنطق صرف ہیئت کی تالیف میں ہے کیونکہ خطا صرف ترتیب میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ ایہا الولد العزیز۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں اپنے تحت جگر حضرت علامۃ المعلم الرابع للمنطق شہید المحترق مولانا  
فضل حق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ کو خطاب فرمایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے نہایت شفقت و عنایت کی بناء پر ہر معلم کو خطاب  
فرمایا ہو جو حضرت علامہ فضل حق رحمۃ اللہ علیہ کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ بزرگوں کی یہ عادت شریفہ ہے کہ وہ ہر طالب علم فطن لبیب کو ولد عزیز  
سے تعبیر فرماتے ہیں۔

قولہ اقسام خمسہ۔ وہ ضبط یہ ہے کہ حجتہ بالیقین جازم مطابق لواقع کا فائدہ دے گی تو وہ برہان ہے یا یقین علی ویر الشہ  
او التسليم کا فائدہ دے گی تو وہ جدل ہے۔ یا ظن کا فائدہ دے گی تو وہ خطاب ہے یا تمہیل کا فائدہ دے گی تو وہ شعر ہے یا یقین کاذب  
کا فائدہ دے گی تو وہ مغالطہ ہے۔



فصل في البرهان وما يتعلق به اعلم ان البرهان قياس مؤلف من  
اليقينيات بدئية كانت او نظرية منتهية اليها وليس الا موكما نعلم ان البرهان  
انما يتألف من البديهيات فحسب ثم البديهيات ستة احدها الاوليات  
وهي قضايا يجزم العقل فيها بمجرد الالتفات والتصور ولا يحتاج الى واسطة  
كقولك الكل اعظم من الجزء وثانيها الفطريات وهي ما يقتصر الى واسطة  
غير غائبة عن الذهن اصلا ويقال لهذه القضايا قضايا قياساتها معها نحو  
الاربعة زوج فان من تصور مفهوم الاربعة وتصور مفهوم الزوج بانه هو الذي  
ينقسم بمقتضى اثنين حكم بداهة بان الاربعة زوج ونحو قولنا الواحد نصف  
الاثنين فان العقل يحكم به بعد ان يلاحظ مفهوم نصف الاثنين والواحد  
وثالثها الحدسيات وهي ظهور المبادئ دفعة واحدة من دون ان يكون  
هناك حركة فكرية والفرق بين الحدس والفكر انه لا بد في الفكر من  
الحركتين للنفس بخلاف الحدس فان الذهن بعد ما حصل له المطلوب  
بوجه ما يتحرك في المعاني المخزونة والمبادئ المكنونة طالبا لما يكون لها  
تناسب بالمطلوب حتى يجد معلومات مناسبة له وههنا تم الحركة الاولى  
ثم يرجع تفهقري ويتحرك ثانيا مرتباً لتلك المعلومات المخزونة التي  
وجدتها ترتيباً تدريجياً حتى وصل الى المطلوب وتتم الحركة الثانية

فمجموع هاتين الحركتين يسمى بالفكر مثلاً اذا كنت تصور ان الانسان  
بوجه من الوجوه كالكتاب والضحك مثلاً ثم صرت طالبا لما هيته  
الانسان فحركت ذهنك نحو المعاني التي عندك مخزونة فوجدت  
الحيون والناطق مناسباً لمطلوبك فتم الحركة الاولى ومبدأ المطلوب  
المعلوم من وجه ومنتهى الحيوان والناطق ثم ترتب الحيوان والناطق  
بان تقدم الحيوان الذي هو الجنس على الناطق الذي هو الفصل  
وقلت الحيوان الناطق وههنا انقطع الحركة الثانية وحصل المطلوب واما  
الحدس ففيه انتقال الذهن من المطلوب الى المبادئ دفعة ومنها الى  
المطلوب كذلك واكثر ما يكون الحدس عقيب الشوق والتعب وقد تكون  
بدونها والناس مختلفون في الحدس فمنهم من هو قوى الحدس  
كثيرة يحصل له من المطالب اكثرها بالحدس كالمؤيد بالقوة القدسية  
كالحكام والاولياء والانبياء ومنهم من هو قليل الحدس ضعيفه ومنهم  
من لا حدس له كالمتهى في البلاد ومن هذا يعلم ان البداهة والنظرية  
مختلفان بالاشخاص والافات فرب حدسي عند فاقده القوة القدسية  
يكون نظرياً وبدئياً عند صاحبها وسابعها المشاهدات وهي قضايا يحكم  
فيها بواسطة المشاهدات والاحساس وهي تنقسم الى قسمين الاول ما شهد



باحدى الحواس الظاهرة وهي خمس الباصرة والسماعة والشم والذائقة  
 واللامسة ويسمى هذا القسم بالحسيات والثاني ما ادرك بالمدركات من  
 الحواس الباطنة التي هي ايضا خمس الحس المشترك المدرك للصور و  
 الخيال التي هي خزانة له والوهم المدرك للمعاني الشخصية والجزئية والحافظة  
 التي هي خزانة للمعاني الجزئية والتصرف التي تتصرف في الصور والمعاني  
 بالتحليل والتركيب ويسمى هذا القسم بالوجدانيات ومدركات العقل  
 الصرف اعني الكليات غير مندرج في هذا القسم مثال القسم الثاني كما  
 حكمنا بان لنا جوعا وعطشا وخامسها التجريبات وهي قضايا يحكم العقل  
 بها بواسطة تكرار المشاهدة وعدم التخلف حكما كليا كالحكم بان شرب  
 السقمونيا مسهل للصبراء وسادسها المتواترات وهي قضايا يحكم بها بواسطة  
 اخبار جماعة يستحيل العقل تواطؤهم على الكذب واختلافوا في اقل عدد  
 هذه الجماعة قيل ان اقله اربعة وقيل عشرة وقيل اربعون والاشبه ان  
 هذا العدد يختلف باختلاف حال الذين اخبروا واختلاف الواقعة  
 فلا يتعين عدد والضابطة ان يبلغ الى حد يفيد اليقين فهذه الستة  
 هي مبادئ البراهين ومقاطع الدليل ومنتهى اليقين -  
 فائدة - زعم قوم ان المقدمات النقلية لا تستعمل في القياس البرهاني

فلما منهم ان النقل يتطرق اليه الغلط والخطأ من وجوه شتى فكيف يكون  
مبادئ القياس البرهاني الذي يفيد القطع وان هذا الظن اثم لان  
النقل كثير ما يفيد القطع اذا سوغى فيه شرائط وانضم اليه العقل نعم بوقيل  
ان النقل الصرف بلا اعتبار انضمام العقل معه لا يعتبر ولا يفيد لكان لوجه

تقریر۔ یہ فصل برہان ادا اس کے متعلقات کے بیان میں ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ متعلم کو متنبہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ برہان وہ قیاس ہے جو صرف یقینیات سے مرکب ہو یقینیات بدیہیہ ہوں یا نظریہ جو بدیہیہ پر منصفیہ ہوں (تاکہ دور یا تسلسل لازم نہ آئے) اور بعض لوگوں کا یہ گمان کہ برہان وہ قیاس ہوتا ہے جو صرف بدیہیات سے مرکب ہو صحیح نہیں ہے کیونکہ برہان میں مقدمات کا قطعہ ہونا معتبر ہے نہ کہ مقدمات کا بدیہیہ ہونا لہذا یہ جائز ہے کہ اس کے سب مقدمات قطعہ بدیہیہ ہوں یا سب نظریہ یا بعض بدیہیہ اور بعض نظریہ لیکن یہ ضروری ہے کہ مقدمات قطعہ نظریہ کی انتہا مقدمات بدیہیہ پر ہو اس لئے کہ دور و تسلسل باطل ہے۔ اور جب برہان کی تعریف میں بدیہیات کا ذکر آیا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بدیہیات کا شمار فرماتے ہوئے فرمایا کہ بدیہیات چھ ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم اولیات ہے اور اولیات وہ قضایا بدیہیہ ہوتے ہیں کہ عقل اُن کا جزم و یقین صرف التفات اور تصورات ثلاثہ سے کر لیتی ہے کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے الكل اعظم من الجزء پس جو شخص کل جزا اور ان کے درمیان نسبت اعظیث کا تصور کرے تو فوراً وہ یقین کرے گا کہ کل جزا سے بڑا ہوتا ہے۔ کسی واسطہ کا محتاج نہیں ہوگا بلکہ جزم کے لئے یہی تصورات ثلاثہ کافی ہیں۔ دوسری قسم ہے فطریات اور ان کو القضا یا قیاساتہا معا بھی کہتے ہیں۔ اور فطریات وہ قضایا بدیہیہ ہوتے ہیں جن کے یقین کرنے کے لئے ایسا واسطہ درکار ہو جو تصور طرفین و تصور نسبت کے ساتھ ہی ذہن میں آئے ذہن سے غائب نہ ہو جیسے الاربعۃ زوج۔ پس جو شخص الاربعۃ کا تصور کرے (کہ الاربعۃ وہ عدد ہے جو چار وحدات سے مرکب ہوتا ہے) اور زوج کا تصور کرے (کہ زوج وہ عدد ہے جو دو برابر تقسیم ہو) اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کرے تو اس کے ساتھ ہی انقسام بمتساوین یعنی الاربعۃ کا دو برابر تقسیم ہونا بھی ذہن میں آجاتا ہے اور انقسام بمتساوین کے واسطہ سے الاربعۃ کے زوج ہونے کا یقین ہو جاتا ہے۔ یعنی الاربعۃ زوج کا جزم، منقسم بمتساوین کے واسطہ سے اس طرح ہوتا ہے کہ ذہن ایک قیاس ترتیب دیتا ہے



کہ الاربعہ منقسم بتساویین کل منقسم بتساویین فصورہ درج تہو ایک الاربعہ درج۔ تو یہاں منقسم بتساویین (جو کہ واسطہ ہے) کا تصور، تصور الاربعہ اور تصور درج کے لئے لازم ہے یہ ذہن سے غائب نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی یعنی انقسام بتساویین کے واسطہ سے بداحتہ الاربعہ درج کا یقین ہو جاتا ہے، اور اس کی دوسری مثال یہ ہے الواحد نصف الاثنين۔ پس جب عقل نصف الاثنين کے مفہوم اور الواحد کے مفہوم کا ملاحظہ کرے اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کرے تو حکم کرتی ہے کہ الواحد نصف الاثنين کیونکہ الواحد نصف الاثنين، ایک ایسا قضیہ ہے کہ اس کے تصور طرفین و تصور نسبت کے ساتھ ہی ذہن میں یہ واسطہ متصور ہوتا ہے کہ الواحد حاشیہ تختانیہ الاثنين، اور یہ واسطہ تصور طرفین و تصور نسبت کے وقت ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتا۔ تو ذہن اس واسطہ کے ذریعہ ایک قیاس اس طرح ترتیب دیتا ہے۔ الواحد حاشیہ تختانیہ الاثنين والحاشیہ التحتانیہ الاثنين نصف الاثنين نتیجہ اُسے کا فالواحد نصف الاثنين۔ بدیهیات کی تیسری قسم ”الحدیثات“ ہے۔ اور الحدیثات وہ قضایا بدیهیہ ہوتے ہیں جن کا جزم حدس سے حاصل ہو۔ اور حدس کا معنی مبادی مرتبہ کا دفعہ ظاہر ہونا اور ان سے پھر مطلوب کی طرف دفعہ ذہن کا منتقل ہونا ہے اور حدس و فکر میں فرق یہ ہے کہ فکر میں نفس کی دو حرکتیں ہوتی ہیں ایک مطالب سے مبادی کی طرف اور دوسری مبادی سے مطالب کی طرف اور ان دونوں حرکتوں کے مجموعہ کو فکر کہتے ہیں۔ اور حدس میں حرکت نہیں ہوتی۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول فان الذہن بعد ما حصل لہ الخ سے اس پر دلیل پیش فرماتے ہیں کہ فکر میں نفس کے لئے دو حرکتیں ہوتی ہیں۔ بخلاف حدس کے جب ذہن کو مطلوب کسی وجہ سے حاصل ہو اور اب اس کی حقیقت معلوم کرنی ہو تو ذہن خزانہ میں جمع شدہ معانی اور چھپے ہوئے مبادی میں حرکت کرتا ہے اور ان معانی کو تلاش کرتا ہے جو مطلوب کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں یہاں تک پہلی حرکت ختم ہوئی پھر ذہن اُلٹے پاؤں لوٹتا ہے اور وہ معانی جن کو اس نے پایا ہے ترتیب تدریجی دینے کے لئے حرکت کرتا ہے یہاں تک کہ مطلوب تک پہنچ جائے اب حرکت ثانیہ تام ہوئی۔ تو ان دونوں حرکتوں کے مجموعہ کا نام فکر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً جب تو انسان کا کسی وجہ سے کاتب وضاحت وغیرہ سے تصور کرے پھر انسان کی حقیقت کو طلب کرے پس تو ذہن کو ان معانی کی طرف حرکت دے گا جو ترے پاس خزانہ میں جمع ہیں تو نے حیوان اور ناطق کو اپنے مطلوب کے مناسب پایا۔ یہاں تک حرکت اولی تام ہوئی۔ اس کا مبادی وہ مطلوب ہے جو من وجہ معلوم ہے اور اس کا مٹھنا حیوان اور ناطق ہے۔ پھر تو حیوان اور ناطق کو ترتیب دے اس طور پر کہ حیوان جو کہ جنس ہے اس کو مقدم رکھے اور ناطق کو مؤخر جو کہ فصل ہے اور اس طرح کہ الحيوان الناطق تو یہاں حرکت ثانیہ تام

ہوئی اور مطلوب حاصل ہو گیا۔ اور باقی رہ گیا حدس تو اس میں ذہن کا مطلوب سے مبادی کی طرف انتقال دفعہ ہوتا ہے۔ پھر اسی طرح مبادی سے مطلوب کی طرف بھی انتقال دفعہ ہوتا ہے۔ اور حدس اکثر شوق اور مشقت کے بعد ہوتا ہے۔ اور کبھی بغیر شوق اور مشقت کے بھی ہوتا ہے۔ اور لوگ حدس کے بارے میں مختلف ہوتے ہیں بعض وہ ہیں جو قوی الحدس و کثیر الحدس ہیں کہ ان کو اکثر مطالب بطریق حدس حاصل ہوتے ہیں جیسے وہ شخص کہ اُس کی قوت قدسیہ سے تائید کی گئی ہو کہ اُس کو جمولات بغیر نظر و فکر کے حاصل ہوتے ہیں جیسے حکماء اور اولیاء کرام اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام۔ اور بعض وہ ہوتے ہیں جو قلیل الحدس و ضعیف الحدس ہوتے ہیں اور بعض وہ ہوتے ہیں جن کو بالکل حدس نہیں ہوتا۔ جیسے وہ شخص جو انتہاء درجہ کا گندہ ذہن ہو۔ اور اسی سے یہ امر بھی معلوم ہوتا ہے کہ بداحتہ اور نظریۃ اشخاص اور اوقات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ پس بہت سے امور حدسی۔ اُس شخص کے لئے جو قوت قدسیہ سے محروم ہے۔ نظری ہوتے ہیں۔ حالانکہ وہی امور صاحب قوت قدسیہ کے نزدیک بدیهی ہوتے ہیں۔ اور بدیهیات کی چوتھی قسم ”مشاہدات“ ہے۔ اور مشاہدات وہ قضایا بدیهیہ ہوتے ہیں جن میں مشاہدہ اور حدس کے واسطہ سے حکم لگایا جاتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ جس کا حواس ظاہرہ میں سے کسی حدس سے مشاہدہ کیا جائے اور حواس ظاہرہ پانچ ہیں۔ (۱) قوۃ باصرہ (۲) السامعہ (۳) الشامہ (۴) الذائقہ (۵) اللامسہ۔ اور اس قسم کو حسیات کہتے ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جس کا حواس باطنہ میں سے کسی جس باطن سے ادراک کیا جائے۔ اور حواس باطنہ بھی پانچ ہیں۔ ایک جس مشترک ہے جو صورتوں کا ادراک کرتی ہے۔ دوسری قسم خیال ہے جو کہ جس مشترک کا خزانہ ہے۔ تیسری قسم دہم ہے جو معانی شخصیتہ اور جزئیہ کا ادراک کرتی ہے۔ اور چوتھی قسم حافظہ ہے جو کہ معانی جزئیہ کا خزانہ ہے اور پانچویں قسم منقرضہ ہے جو صورتوں اور معانی میں تحلیل اور ترکیب کا تصرف کرتی ہے۔ اور اس قسم کو وجدانیات کہتے ہیں۔ اور محض عقل کے مدرکات یعنی کلیات اس قسم میں مندرج نہیں ہیں۔ دوسری قسم کی مثال جیسا کہ ہم حکم لگاتے ہیں کہ ہمیں بھوک ہے یا پیاس ہے۔ اور بدیهیات کی پانچویں قسم ”تجربیات“ ہے اور تجربات وہ قضایا بدیهیہ ہوتے ہیں جن کا جزم بار بار کے مشاہدہ سے حاصل ہو کہ کبھی اس کا خلاف نہیں ہوتا ہے اور حکم بھی لگی ہوتا ہے۔ جیسے اس بات کا حکم کہ سقمونیا کا پینا صغراء کے لئے مفید یعنی مزہل ہے۔ اور بدیهیات کی چھٹی قسم متواترات ہیں اور متواترات وہ قضایا بدیهیہ ہوتے ہیں جن کا جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہو کہ اُس جماعت کا جھوٹ پر متفق ہونا عقل محال جانے اور اس جماعت کے عدد اقل میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ چار ہیں اور بعض کا قول ہے۔ کہ وہ دس ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ وہ چالیس ہیں اور حق کے زیادہ



قریب یہ بات ہے کہ یہ عدد مخبرین کے حال کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے لہذا اس کا کوئی عدد متعین نہیں اور غالباً یہ ہے کہ عدد اس حد کو پہنچ جائے جو یقین کا فائدہ دے۔ پس یہ چھ براہین کے مبادی اور دلیل کے مقاطع اور یقین کے منتفی ہیں۔

**فائدہ۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے معتزلہ اور اشاعرہ کا رد فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ قیاس برہانی میں مقدمات نقلیہ استعمال نہیں ہوتے اور ان کا یہ گمان ہے کہ نقل میں کئی طرح سے غلطی اور خطا کا احتمال ہوتا ہے تو جو برہان یقین کا مفید ہوتا ہے مقدمات نقلیہ اس کے مبادی کس طرح ہو سکتے ہیں۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ گمان خطا ہے۔ کیونکہ اکثر دفعہ نقل مفید یقین ہوتی ہے جبکہ اس میں شرائط کی رعایت کی جائے اور عمل اس کی تائید کے لئے اگر محض نقل ہو کہ اس کے ساتھ عقل کی تائید نہ ہو تو پھر ان کے قول کی کچھ توجیہ ہو سکتی ہے۔

**باحث قرۃ فی البرہان** الخ جب یقینیات کو غیر یقینیات پر تقدم بالشرف حاصل ہے تو پھر جو یقینیات سے مرکب ہوگا۔ اس کو بھی اُس پر تقدم بالشرف حاصل ہوگا جو غیر یقینیات سے مرکب ہوگا اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے برہان کو جو یقینیات سے مرکب ہوتا ہے اُس کو بیان میں مقدم کیا ہے۔

**قرۃ من الیقینیات۔** یقین وہ تصدیق ہے جو جازم ثابت مطابق الواقع ہو۔ جازم کی قید سے ظن خارج ہوگا اور مطابق الواقع کی قید سے جمل مرکب خارج ہوگا اور ثابت کی قید سے تقلید خارج ہوگی۔

**قرۃ ثم البدیہیات ستہ۔** درجہ ضبط یہ ہے کہ قضایا بدیہیہ میں تصورات ثلاثہ حکم اور یقین کے لئے کافی ہوں گے یا نہیں اول ”ادبیات“ ہے۔ اور ثانی جس ظاہر و باطن کے سوا کسی واسطہ پر موقوف ہوگا یا نہیں۔ انسانی مشاہدات ہے اور یہ حسیات اور دہرانیات کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ اور اول میں یا واسطہ اس حیثیت ہوگا کہ حضور اطراف کے وقت ذہن سے غائب نہ ہوگا یا ایسے نہیں ہوگا اول فطریات ہے۔ اور اس کا نام ”القضایا قیاساۃ معما“ اور دوم میں حدس کا استعمال ہوگا یا نہیں ہوگا اول ”حدسیات“ ہے اور ثانی میں اگر حکم ایسی جماعت کے خبر دینے سے حاصل ہو کہ اُن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو تو وہ ”متواترات“ ہے اور اگر وہ حکم کثرت تجربہ سے حاصل ہو تو وہ ”تجربیات“ ہے۔

**قرۃ القضایا قیاساۃ معما۔** یعنی وہ قضایا کہ اُن کے قیاسات اُن کے ہمراہ ہوتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ قضیہ ہے ”الحمد للہ“ اس کا معنی ہے تمام تعریفیں اُس ذات کے ساتھ مختص ہیں جو واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمالیہ ہے

اب جو شخص حمد کا معنی ”کہ یہ ایک صفت ہے صفات کمالیہ سے“ اور اسم جلال کا معنی یعنی ذات واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمالیہ، کا تصور کرے تو اس کے ساتھ ہی یہ واسطہ یعنی ”وہ ایک صفت ہے صفات کمالیہ سے“ ذہن میں آتا ہے اور یہ واسطہ تصور طریقین کے وقت ذہن سے غائب نہیں ہوتا۔ اب تصور طریقین و تصور واسطہ سے قیاس اس طرح مرتب ہوگا

الحد صفت من الصفات الکمالیہ وکل صفت من الصفات الکمالیہ فهو مختص بذات الواجب الوجود المستجمع لجمیع الصفات الکمالیہ الذی هو اللہ۔ تو نتیجہ آئے گا الحمد مختص باللہ۔

**قرۃ والفرق بین الحدس والفکر۔** فکر میں نفس کے لئے دو حرکتیں ضروری ہوتی ہیں ایک مطالب سے مبادی کی طرف اور دوسری مبادی سے مطالب کی طرف اور ان دونوں حرکتوں کے مجموعہ کو فکر کہتے ہیں اور کبھی کبھی صرف پہلی حرکت پر بھی فکر کا اطلاق کرتے ہیں۔ اور متاخرین کی اصطلاح میں فکر کا معنی یہ ہے۔ امور معلومہ کو اس طور پر ترتیب دینا کہ وہ مجہول تک پہنچا دے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حدس کو فکر کا مقابل فکر کے پہلے معنی کے اعتبار سے بنایا ہے۔

**قرۃ کا حکم والاولیاء والانبیاء۔** اس میں یہ ترتیب ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہے کیونکہ جمیع علوم حکمت کے عالم یعنی حکماء اس قوت کے حصول میں اولیاء کی بارگاہ کے اور اولیاء اپنے اس مرتبہ میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی بارگاہ کے محتاج ہیں۔

**قرۃ وہی خمسہ الباصر الخ** بصر وہ قوت ہے جو دو کھوکھلے پٹھوں کے منتفی میں رکھی ہوئی ہے جو آپس میں مل کر جدا ہو جاتے ہیں پھر انکھوں تک پہنچتے ہیں اور اسی کے ذریعہ رنگوں اور روشنیوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ ”السامع“ یعنی سننے والی قوت، ”وہ قوت ہے جو اُس پٹھے میں رکھی ہوئی ہے جو کان کے سوراخ میں کچھا ہوا ہے اس کے ذریعہ سے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اس طور پر کہ ہوا آواز کے ساتھ متکثیف ہو جاتی ہے اور پھر وہ اس پٹھے تک پہنچتی ہے۔ ”الشامع“ یعنی سونگھنے والی قوت، ”وہ قوت ہے جو گوشت کے دوزخ اندہ بھرے ہوئے ٹکڑوں میں رکھی ہوئی ہے جو پستانوں کے سروں کے مشابہ ہیں جو مقدم دماغ میں ہیں۔ اس سے خوشبو اور بدبو کا ادراک کیا جاتا ہے اس طرح کہ ہوا ذی الرائحہ کی کیفیت سے متکثیف ہو کر خیشوم میں پہنچتی ہے۔ ”الذائقہ“ یعنی چکھنے والی قوت، ”وہ قوت ہے جو اُس پٹھے میں پھیلی ہوئی ہے جو جرم زبان پر پھیلا ہوا ہے اس کے ساتھ طعوم کے مزہ کا ادراک کیا جاتا ہے اور یہ قوت ”رطوبۃ لعابہ“ کی محتاج ہوتی ہے جو تمام طعوم سے خالی ہوتا کہ علم المذوق کو ذائقہ تک پہنچا دے۔ ”الامع“ یعنی لمس والی قوت، ”وہ قوت ہے جو پٹھوں کے ذریعہ تمام بدن میں سرایت کئے ہوئے ہے اس کے ذریعہ سردی گرمی۔ نرمی خشکی۔ سختی نرمی۔ ثقل، خفت، اکادراک کیا جاتا ہے۔



قولہ خمس الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حواس ظاہرہ کی طرح حواس باطنہ بھی پانچ ہیں علیٰ الحس المشترك جس مشترک وہ قوت ہے جو دماغ کے بطن اول کے مقدم میں رکھی ہوئی ہے اس میں حواس ظاہرہ کے ذریعہ محسوسات کی صورتیں جمع ہوتی ہیں پھر نفس ان صورت کا مطالعہ کرتا ہے اسی لئے یونانیہ میں جس مشترک کو "بسطاسیا" یعنی لوح نفس کہتے ہیں۔ الخیال۔ وہ قوت ہے جو دماغ کے بطن اول کے آخر میں رکھی گئی ہے اور جن صورت کا جس مشترک میں اجتماع ہوا ہے یہ ان کے لئے حافظہ اور خزانہ ہے۔ الودھم۔ وہ قوت ہے جو دماغ کے بطن اوسط کے آخر میں رکھی گئی ہے اور یہ معانی جزئیہ اور شخصیت کا ادراک کرتی ہے جو محسوسات سے متعلق ہوتے ہیں جیسے عداوت و محبت وغیرہ۔ الحافظہ۔ وہ قوت ہے جس کا عمل دماغ کا بطن آخر ہے اور وہم جن معانی کا ادراک کرتا ہے یہ قوت ان کی حفاظت کرتی ہے گویا یہ قوت وہم کا خزانہ ہے۔ المتصرفہ۔ وہ قوت ہے جو دماغ کے بطن اوسط کے اول میں رکھی گئی ہے یہ قوت معانی اور صورت میں ترکیب اور تفصیل کرتی ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کو عقل استعمال کرتی ہے اس کا نام مفکرہ رکھتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کو وہم استعمال کرتا ہے اس کا نام متخیلہ رکھتے ہیں اور حواس باطنہ کی تصویر یہ ہے۔



فصل البرہان قسمان لمی وانی اما للمی فهو الذی یکون الاوسط فیہ علتہ لثبوت الاکبر للاصغر فی الواقع کما انه واسطۃ فی الحکم لیسٹی بہ لا فادتہ للیمیۃ والعلیۃ واما الا فی فهو الذی یکون الاوسط فیہ علتہ للحکم فی الذہن فقط ولم یکن علتہ فی الواقع بل قد یکون معلولاً لہ مثال للمی قولک زید محموم لانہ متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط محموم فزید محموم فکما ان فی هذا القیاس الاوسط علتہ لثبوت الحسی لزید فی ذہنک کذلک هو علتہ لوجود الحسی فی الواقع ومثال الا فی قولک زید متعفن الاخلاط لانہ محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط فوجود الحسی علتہ لثبوت کونہ متعفن الاخلاط فی ذہنک ولیس علتہ فی نفس الامر بل عسی ان یکون الامر فی الواقع بالعکس

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب طرفین کے اعتبار سے برہان کی تقسیم سے فارغ ہوئے اب اوسط کے اعتبار سے برہان کی تقسیم فرماتے ہیں۔ برہان دو قسم ہے۔ علیٰ لئی علیٰ لائی۔ برہان لئی وہ برہان ہے جس میں حد اوسط و ثبوت اکبر للاصغر کی واقع میں علت ہو جس طرح ذہن میں وہ حکم کی علت اور واسطہ ہے۔ یعنی جس طرح حد اوسط ذہن میں نسبت حکم کی علت ہے اسی طرح اگر واقع میں بھی اس کی علت ہو تو برہان لئی ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ دلیل چونکہ حکم کی تم اور علیت کا فائدہ دیتی ہے اس لئے اس کو برہان لئی کہتے ہیں۔ اور لائی وہ برہان ہے جس میں حد اوسط ذہن میں حکم کی علت ہو واقع میں حکم کی علت نہ ہو بلکہ کبھی کبھی تو حد اوسط واقع میں حکم کا معلول ہوتی ہے۔ برہان لائی کی مثال: زید محموم لانہ متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط فهو محموم فزید محموم۔ پس جس طرح اس قیاس میں حد اوسط (تعفن الاخلاط) ثبوت حجتی لزید کی ترے ذہن



میں علت ہے اسی طرح واقع میں بھی حد اوسط و ثبوت حجتی لزمیدہ کی علت ہے۔ اور برہان اتنی کی مثال: زید متعفن الاغلاط لانه محوم۔ وکل محوم متعفن الاغلاط فزید متعفن الاغلاط۔ پس اس قیاس میں حد اوسط (وجود حجتی) یہ حکم یعنی زید کا متعفن الاغلاط ہونا، کی علت ذہن میں ہے۔ نفس الامر میں یہ حکم کی علت نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقع میں حکم کا معلول ہو۔

ابحاث قولہ کما انه واسطۃ الخ اعلم نتیجہ میں جو نسبت ہوتی ہے اس کے علم و تصدیق کی علت ہمیشہ حد اوسط ہوتی ہے لیکن نسبت کے وجود و ثبوت کی علت کبھی حد اوسط ہوتی ہے اور کبھی نہیں یعنی اکبر کا ثبوت اصغر کے لئے دو قسم ہے۔ خارجی و ذہنی مثلاً زید کو بخار کا واقع میں عارض ہونا یہ ثبوت خارجی ہے اور زید کو بخار کا عارض ہونا ذہن میں (یعنی اس بات کا علم کہ زید کو بخار ہے یہ ثبوت ذہنی ہے۔ اور حد اوسط کا اس ثبوت کے لئے علت ہونا ضروری ہے تاکہ اکبر کا اصغر کے لئے جو ثبوت ہے اس کا علم ہو سکے۔ پس اگر اس کے ساتھ ساتھ حد اوسط، ثبوت خارجی واقعی کی بھی علت ہو تو اس کا نام برہان الہی ہے اس کی مثال متن میں مذکور ہے۔ اور اگر حد اوسط، ثبوت خارجی کی علت نہ ہو تو اس کو برہان الہی کہتے ہیں۔ خواہ حد اوسط، حکم کا معلول ہو جیسے زید متعفن الاغلاط لانه محوم وکل محوم متعفن الاغلاط فزید متعفن الاغلاط۔ اس قیاس میں وجود حجتی، معلول ہے زید کے متعفن الاغلاط ہونے کا یا حد اوسط، اور حکم دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں جیسے ہذہ الحجی تشذربا۔ وکل حجتی تشذربا محرقہ۔ فہذہ الحجی محرقہ کیونکہ اس میں حجتی کا اشتداد عیا یہ احراق کا معلول نہیں اور نہ احراق اس کا معلول ہے بلکہ یہ دونوں الصفراء المتعفنۃ الخارجۃ من العروق کے متعلق ہیں۔

قولہ واما الالحی الخ یہ ان کی طرف منسوب ہے اور ان کا معنی تحقق اور ثبوت ہے اس برہان کو انی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ فقط ثبوت الحکم فی الذہن والغم کا فائدہ دیتا ہے۔

فصل۔ القیاس الجدلی قیاس مرکب من مقدمات مشہورۃ او مسلمۃ عند الخصم صادقۃ کانت او کاذبۃ والاول ما تطابق فیہ اسراع قوم اما لمصلحة عامة نحو العدل حسن والظلم قبیح وقتل السارق واجب اولرقة قلبیۃ کقول اهل الهند ذبح الحيوان مذموم وانفعالات خلقیۃ او مزاجیۃ فان لا مزجۃ والعادات دخلا عظیما فی الاعتقادات فاصحاب الامزجۃ الشدیدۃ یرون الانتقام من اهل الشر اسرا حسنا واصحاب الامزجۃ اللینۃ یرون العفو خیرا ولذلك ترى الناس مختلفین فی العادات والرسوم ولكل قوم مشہورات خاصۃ بہم وکذلک صناعة فمیں مشہورات النحویین الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف الیہ مجرور ومن مشہورات الاصولیین الامر للوجوب والثانی ما یؤلف من المسلمات بین المتخاصمین وللمشہورات شبه بالاولیات وتجریبالذہن وتدقیق النظر یفرق بینہما والغرض من صناعة الجدال الزام الخصم او حفظ السأی۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب الصناعات الخمس کی قسم اول کے بیان سے فارغ ہوئے اب قسم ثانی کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ قیاس جدلی وہ قیاس ہے جو ان مقدمات سے مرکب ہو جو مشہور ہوں یا طرف ثانی کے نزدیک مسلم ہوں خواہ وہ مقدمات صادق ہوں یا کاذب۔ اور قسم اول یعنی مقدمات مشہورہ وہ قضایا ہوتے ہیں جن میں قوم کی آراء و عقول متفق ہوں اور قوم کی آراء کا یہ اتفاق خواہ مصلحت عامہ کے سبب سے ہو کہ تمام قوم کے احوال کا نظام اس کے ساتھ متعلق ہو جیسے العدل حسن



والظلم قبیح۔ کہ عدل اچھی چیز ہے اور ظلم یعنی نا انصافی بُری چیز ہے۔ یہ مثال مقدمہ مشہورہ صادق کی ہے۔ اور اس سے قیاس کی ترتیب یوں ہوگی۔ اعطاء الحق حسن لانہ عدل وکل عدل حسن۔ فاعطاء الحق حسن۔ اور نصرۃ الظالم قبیح لانہ ظلم۔ وکل ظلم قبیح۔ نصرۃ الظالم قبیح۔ اور مقدمہ مشہورہ کاذب کی مثال یہ ہے۔ قتل السارق ثم اقراره من قیاس کی ترتیب یوں ہوگی۔ قتل السارق واجب لانہ قتل مؤثر۔ وقتل المؤثر واجب۔ فقتل السارق واجب۔ اور یا قوم کی آراء کا اتفاق ان کے دل کی نرمی کے سبب سے ہو جیسے ہنود کا قول۔ ذبح الحيوان مذموم۔ یہ مقدمہ مشہورہ کاذب کی مثال ہے اور اس سے قیاس کی ترتیب یوں ہوگی ذبح الحيوان مذموم لانہ قتل بلا جرم والقتل بلا جرم مذموم، فذبح الحيوان مذموم۔ اور مقدمہ مشہورہ صادق کی مثال یہ ہے۔ العفو حسن۔ اور اس سے قیاس کی ترتیب یوں ہوگی۔ العفو حسن لانہ خیر وکل خیر حسن فالعفو حسن۔ اور یا قوم کی آراء کا اتفاق تاثرات خلقیۃ کے سبب سے ہو جو شرائع اور آداب اور اخلاق سے حاصل ہوں جیسے کشف العورة مذموم والطاعة محمودہ اور یا بسبب تاثرات مزاجیہ کے ہو کیونکہ مزاجوں اور عادات کو اعتقادات میں بڑا دخل ہوتا ہے۔ چنانچہ سخت مزاج والے اصحاب، شریر اور بد معاش لوگوں سے بدلہ لینا اچھا سمجھتے ہیں اور نرم مزاج والے اصحاب معاف کر دینے کو اچھا جانتے ہیں یہی وجہ ہے کہ لوگ عادات اور رسم و رواج میں مختلف ہوتے ہیں۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر قوم کے مشہورات ان کے ساتھ خاص ہوتے ہیں اور اسی طرح ہر فن اور حرفت کے لئے مشہورات ہیں جو کہ اس کے ساتھ خاص ہوتے ہیں۔ پس اہل نحو کے قضایا مشہورہ ہیں سے۔ الفاعل مرفوع۔ والمفعول منصوب والمضاف الیہ مجرور ہیں اور اہل اصول کے مشہورات میں سے ہے "الامر للوجوب" اور دوسرا یعنی وہ قیاس جو قضایا مسلمہ سے مرکب ہو، وہ قیاس ہے جو ان مقدمات سے مرکب ہو جو عجیب اور سائل کے درمیان مسلمہ ہوں یعنی ہر ایک ان دونوں میں سے اپنے کلام کی بناء دوسرے کے تسلیم شدہ مقدمات پر رکھے خواہ وہ مقدمات صادق ہوں یا کاذب۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قضایا مشہورہ کو قضایا اولیات سے بہت مشابہت ہوتی ہے۔ اور ذہن (جب کہ جمیع عوارض سے مجر ہوگا اور پارک یعنی ان میں فرق کر لیتے ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صناعتہ جدل کی غرض و غایت مقابل کو الزام دینا یا اپنی رائے کی حفاظت کرنا ہے۔

ابحاث قول اولیٰ رقتہ القلیبۃ۔ جس طرح قوم کی آراء کے اتفاق کا سبب رقت قلبیہ ہوتی ہے اسی طرح قوم کی آراء کے اتفاق کا سبب کبھی کبھی حیثیت "یعنی غیرت" بھی ہوتی ہے۔ اور اس میں مقدمہ صادق کی مثال یہ ہے۔ الا لاخ المظلم

واجب النصر، اور مقدمہ کاذب کی مثال یہ ہے۔ الصدیق واجب النصر ظالمًا كان او مظلومًا۔

قولہ للمشهورات شبه بالاولیات۔ اس مقام پر یہ امر پیش نظر رہے کہ مشہورات اور اولیات میں بسا اوقات اشتباہ اور التباس واقع ہو جاتا ہے جس طرح کہ معتزلہ کو واقع ہوا حتیٰ کہ انہوں نے کہا الصدق منج عن النار والکذب موقوف فیہا۔ کہ یہ دونوں قضیے اولیات میں سے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ تو مشہورات شرعیہ میں سے ہیں۔ لہذا یہ جاننا ضروری ہے کہ اولیات اور مشہورات میں امتیاز کیسے ہوگا۔ تو ان میں فرق معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ عقل کو جمیع عوارض سے خالی کر لیا جائے اب عقل اس کو تسلیم کرے تو یہ مقدمہ اولیہ ہے ورنہ نہیں مثلاً الصدق منج عن النار والکذب موقوف فیہا کو کوئی شخص محض عقل سے دریافت کرے۔ قطع نظر اخبار شریف کے تو اس شخص کو عقل سے انار کا علم ہی نہیں ہو سکے گا چہ جائے کہ الصدق منج عن النار والکذب موقوف فیہا کا علم ہو اور دوسری بات یہ ہے کہ اولیات ہمیشہ صادق ہوتے ہیں بخلاف مشہورات کے کبھی صادق ہوتے ہیں اور کبھی کاذب۔ دیکھو مشہورات شرعیہ ہمیشہ صادق ہوتے ہیں۔

قولہ صناعتہ الجدل۔ صناعتہ جدل وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ قیاسات جدیدہ تالیف کرنے پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے اور صناعتہ جدل کی غرض و غایت خصم کو الزام دینا یا اپنی رائے کی حفاظت کرنا ہے کیونکہ جدلی اگر عجیب ہے تو وہ اپنی رائے کی حفاظت کرے گا اور اگر جدلی سائل ہے تو وہ اپنے خصم کو الزام دے گا۔ پس جدلی عجیب اپنے قیاسات کو مقدمات مشہورہ مطلقہ یا محدودہ خواہ صادق ہوں یا کاذب سے مرکب کرے گا اور سائل اپنے قیاسات کو ان مقدمات سے مرکب کرے گا جو عجیب کے نزدیک مسلمہ ہوں گے خواہ مشہورہ ہوں یا غیر مشہورہ۔

عہ قولہ القیاس الجدلی قیاس مرکب من مقدمات مشہورہ او مسلمہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول من مقدمات مشہورہ او مسلمہ میں تردید بطریق منع الخلو ہے یعنی قیاس جدلی صرف مشہورات سے مرکب ہو یا صرف مسلمات سے یا دونوں سے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول من مقدمات مشہورہ او مسلمہ میں لفظ او سے تردید بطریق منع الخلو مراد ہے۔



**فصل القیاس الخطابی قیاس مفید للظن ومقدما مقبولات ماخوذات**  
**ممن یحسن الظن فیهم کالاولیاء والحکماء واما الماخوذات من الانبیاء**  
**علیهم وعلى نبینا الصلوٰۃ والسلام فلیست من الخطابة لانها اخبارات**  
**صادقة من مخبر صادق دل على صدقه المعجزة ولا مجال للوهم فیها حتی**  
**یتطرق الیه الخطا والخلل فالقیاس المربک منها برهانی قطعی المقدمات**  
**او مظنونات یحکم فیها بسبب الرجحان ویندرج فیها الحدسیات والتجربیات**  
**والمتواترات التي لم تبلغ الى حد الجزم بسبب عدم شعور العلة او عدم**  
**بلوغ عدد المختبرین الى مبلغ التواتر ولهذه الصناعة منفعة عظيمة فی**  
**تنظیم امور المعاش وتنسيق احکام المعاد اما باستعمالها وبالاحتراز عنها**  
**ولذلك کبار الحكماء يستعملون تلك الصناعة کثیرا ويعطون بالكلام**  
**الخطابی جمعا غفیرا ولا بد ان تكون المقدمات المستعملة فیها مقنعة**  
**للسامعین مفیدة للواعظین۔**

**تقریر۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب الصناعات الخمس کی قسم ثانی کے بیان سے فارغ ہوئے، اب قسم ثالث کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ قیاس خطابی وہ قیاس ہے جو ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ جس کے استعمال کرنے والے کو خطیب اور داعظ کہتے ہیں، اور اس کے مقدمات مقبولہ ہوتے ہیں۔ اور ان لوگوں سے ماخوذ ہوتے ہیں جن کے بارے میں ظن ہوتا ہے جیسے اولیاء اللہ تعالیٰ اور حکماء اولیاء اللہ تعالیٰ وہ مقربان بارگاہِ حمدیت ہیں کہ وہ معاصی اور معائب سے احتراز کرتے ہیں اور دین محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کے مددگار ہوتے ہیں اور حکماء وہ نفوس مرتاضہ ہوتے

یہ جن میں صدق غالب ہوتا ہے۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول واما الماخوذات من الانبیاء الخ سے ان لوگوں کا بیان فرماتے ہیں جو لوگ ان قضایا میں جو انبیاء کرام سے ماخوذہ ہوتے ہیں اور ان قضایا میں جو اولیاء کرام اور حکماء سے ماخوذہ ہوتے ہیں کوئی فرق نہیں کرتے بلکہ وہ قضایا جو انبیاء کرام سے ماخوذہ ہوتے ہیں ان کو بھی مقدمات خطابیہ میں شمار کرتے ہیں تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان لوگوں کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ قضایا جو انبیاء کرام علی نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام سے ماخوذہ ہیں وہ مقدمات خطابیہ میں سے نہیں ہیں کیونکہ وہ قضایا تو اس مخبر صادق کے اخبار صادقہ میں جس کے صدق پر معجزہ دال ہے۔ اور ہم کو ان میں کوئی مجال نہیں ہے حتیٰ کہ ان میں خطا اور خلل واقع ہو۔ اور وہ مقدمات تو بالکل قطعی اور یقینی ہوتے ہیں۔ لہذا ہر قیاس ان قضایا سے مرکب ہوگا وہ برہانی قطعی المقدمات ہوگا۔ اور یا قیاس خطابی کے مقدمات مظنونہ ہوتے ہیں کہ ان میں ترجیح ظن کی بناء پر حکم کیا جاتا ہے اور ان میں حدسیات اور تجربیات اور متواترات جو حدیقین کو نہ پہنچے ہوں داخل ہیں۔ حدسیات اور تجربیات کا حدیقین کو نہ پہنچنا اس سبب سے ہوتا ہے کہ یہاں علت کا شعور نہیں ہوتا اور اگر علت کا شعور ہو جائے تو پھر یہ یقینیات سے ہوں گے۔ اور متواترات کا حدیقین کو نہ پہنچنا اس سبب سے ہوتا ہے کہ مخبر کا عدد حدتواتر کو نہیں پہنچتا۔ اگر یہ عدد حدتواتر کو پہنچ جائے تو پھر یہ بھی یقینیات سے ہیں۔ اور اس صنعت خطابیہ کا دینی امور کے بند و بست اور ترتیب احکام اخروی میں منفعت عظیمہ اور فائدہ جلیلہ ہے یا تو اس صنعت خطابیہ کے استعمال اور اس جو حکم حاصل ہو اس پر عمل کرنے سے جیسا کہ لا تحسبن الذین یقتلون فی سبیل اللہ امواتا بل احياء لانہم عند ربہم یرزقون فرحین۔ والذین عند ربہم یرزقون فرحین لیسوا امواتا بل احياء۔ ان مقدمات کی ترتیب کی غرض اس قیاس کے حکم پر عمل کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارادے میں مقتول ہونے پر بہ انگیزہ کرنا ہے کہ یہ اعمال خیر سے ایک عمل خیر ہے۔ اور یا یہ فائدہ عظیمہ اس طرح حاصل ہوگا کہ اس صنعت سے جو حکم حاصل ہوا ہے اس سے احتراز کیا جائے جیسے المقاتل بالمؤمنین جہلہ۔ جنہم لا یقتل المؤمنین مستعدا ومن یقتل مؤثما متعدا فجزاؤہم جہنم۔ ان قضایا کی تالیف کی غرض مؤمنین سے مقاتلہ کرنے سے ڈرنا ہے۔ اور اسی وجہ سے بڑے بڑے حکماء اس صنعت کا کثرت سے استعمال کرتے ہیں اور کلام خطابی سے ایک جماعت کثیر کو حفظ و نصیحت کرتے ہیں اور یہ بات ضروری ہے کہ وہ مقدمات جو اس میں استعمال کئے جاتے ہیں سامعین کو کفایت کریں اور واعظین کے لئے مفیدہ ہوں بایں طور کہ ان کا سامعین میں مؤثر ہو۔

علہ انبیاء تو پھر انبیاء ہیں حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کی امت کے اولیاء کرام کے مکاشفات بھی صحیح اور صادق ہوتے ہیں بالخصوص حضرت شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کے مکاشفات تو مشہور و معروف ہیں۔ ۱۲۔



فصل القياس الشعري قياس مؤلف من المخيلات الصادقة والكاذبة  
المستحيلة او الممكنة المؤثرة في النفس قبضا وبسطا والنفس مطاوعة  
للتخييل كطاعة للتصديق بل اشد منه والغرض من هذا الصانع  
ان يفعل النفس بالترهيب والترغيب واشترط في الشعراء ان  
يكون الكلام جاريا على قانون اللغة مشتملا على استعارات بدیعة  
رائقة وتشبيهات اينقة فائقة بحيث يؤثر في النفس تاثيرا عجيبا  
ويورث فرحا او يوجب ترحا ومن ثم لا يجوز فيه استعمال الاوليات  
الصادقة وليستحسن استعمال المخيلات الكاذبة كما قال العارف الگنجوی  
مخاطبا بولد لا فلذة کبد لا بیت - در شعر میچ و در فن او چوں کذب اوست احسن او  
و قول القائل یصف الخمر له البدر کاس و هی شمس یدیرها  
هلال و کمید و اذا مزجت نجم - وقال الشاعر شعر  
لا تعجبوا من بلی غلالته ؛ قد زرار رارة علی القمر - فشبه المحبوب بالقمر  
وقال لا تعجبوا من الشقاق غلالته لانه قمر زر علیه الغلاله و کل قمر  
کذلك فغلالته تنشق ینتج غلاله المحبوب تنشق وقد ینتج اجتماع  
النقیضین نحو انا مضمرا الحواجر باللسان مظهرها بالمدامع و کل مضمرا  
الحواجر صامت و کل مظهرها متکلم ینتج انا صامت متکلم و لا یشرط

الوزن فی الشعر عند ارباب المیزان نعم یفید احسانا و الکلام الشعری  
اذا انشد بصوت طیب ازداد تاثيره فی النفوس حتی ربما یزیل فسط  
البهجة العائم عن السؤس والاوائل من حکماء الیونانیین كانوا حرص  
الناس علی الشعر -

تقریر - مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب الصناعتہ الخمس کی قسم ثالث کے بیان سے فارغ ہوئے اب قسم رابع کا بیان شروع  
فرماتے ہیں کہ قیاس شعری وہ قیاس ہے جو مخیلات سے مرکب ہو خواہ وہ صادق ہوں یا کاذب ممکنہ ہوں یا مستحیل بشرطیکہ وہ  
نفس میں قبض (یعنی رنجیدگی جو باعث نفرت ہے) یا بسط (یعنی پسندیدگی جو موجب رغبت ہے) کا اثر کریں۔ اور نفس تخمیل  
کا متبع ہوتا ہے جس طرح تصدیق کا متبع ہوتا ہے بلکہ اس سے زیادہ کیونکہ تخمیل میں نفس کو مزہ اور خوشگوار معلوم ہوتی ہے۔  
اور اس صناعت کی غرض یہ ہے کہ نفس ترغیب اور ترہیب سے متاثر ہو مثلاً جب یہ کہا جائے الخمر یا قوتیر سیالہ یعنی شراب  
یا قوتی رنگ کی ہوتی ہے بہتی ہوئی تو اس کے سننے سے نفس کو ایک قسم کا بسط حاصل ہوا جس سے خمر کے استعمال کی طرف  
رغبت پیدا ہو گئی اور جب کہا الفصل مرۃ متعۃ (کہ شہد بہت کر دو اور قے لانے والا ہے) تو اس کے سننے سے نفس کو ایک  
قسم کا قبض حاصل ہوا جس سے غسل کے استعمال سے نفرت پیدا ہو گئی۔ اور شعر میں پہلی شرط یہ ہے کہ کلام قانون لغت پر جاری  
ہو یعنی عبادت ظاہر اللہ ہو کہ سامعین کے ذہن علی الفور معانی کی طرف منتقل ہو جائیں اور دوسری شرط یہ ہے کہ کلام استعارات  
تادیرہ عجیبہ اور تشبیہات پسندیدہ معجزہ پر مشتمل ہو۔ اس طور پر کہ نفس میں تاثر عجیب پیدا کرے اور مسرت کو پیدا کرے یا غم  
اندوہ کے لئے موجب ہو اور اسی وجہ سے شعر میں اولیات صادقہ کا استعمال درست نہیں اور مخیلات کاذبہ کا استعمال  
مستحسن ہے جیسے العارف گنجوی یعنی حضرت مولانا نظام الدین گنجوی رحمۃ اللہ علیہ صاحب سکندر نامہ و مثنوی لیلیٰ گنجوں  
نے فرمایا۔ در الحالیکہ وہ اپنے بیٹے اور اپنے تخت جگر کو خطاب کر رہے تھے۔ بیت - در شعر میچ و در فن او چوں کذب اوست احسن  
یعنی شعر میں نہ لپٹ اور نہ اس کے فن میں داخل ہو جبکہ تمام شعروں میں اچھا وہ ہوتا ہے جو تمام شعروں سے جھوٹا ہوتا ہے۔  
مصنف رحمۃ اللہ علیہ بطور مثال تخیلات کاذبہ کے دو شعر پیش کر رہے ہیں پہلا شعر یہ ہے -







ہو (جیسے "رایت اسدائری" میں اسد مشتبہ ہے اور اس سے مراد جل شجاع ہے جو کہ مشتبہ ہے) تو اس کو استعارہ تصور کرتے ہیں۔

قرۃ احسن اد۔ العارف الکبریٰ کا یہ قول مفسرین کرام کی اس تفسیر سے مانور ہے جو انہوں نے آیت مبارکہ العزیز انہم فی کل واد یہیون کے تحت فرمائی ہے۔ کہ شعراء ہر طرح جھوٹی باتیں بناتے ہیں اور ہر خود باطل میں سخی آرائی کرتے ہیں جھوٹی مدح کرتے ہیں جھوٹی تجویز کرتے ہیں۔ علماء کی تجویز کرتے ہیں اور معانی مذمومہ اور مضامین قبیحہ کے بیان کرنے سے بالکل عاجز رہتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے۔ والشعراء يتبعهم الغاؤون۔ کہ شاعروں کی پیروی گمراہ کرتے ہیں، اور یاد ہو اس کے ذات شعر میں کوئی قیاحت نہیں اور نہ ہر شعر مذموم ہوتا ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ کلام حسنہ حسن و قبیحہ قبیح، یعنی شعر، نثر کی طرح ہے پس ہر کلام کہ اس کا معنی اوّل و ثانی حسن ہو تو وہ حسن ہے اور ہر وہ کلام کہ اس کا معنی و مرام قبیح ہو تو وہ کلام قبیح ہوگا۔ ہمارے اس قول پر ارشاد باری تعالیٰ:

الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا۔ شاهد ہے اس میں شعراء اسلام کا استثناء فرمایا گیا ہے۔ وہ حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نعت لکھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی حمد لکھتے ہیں۔ اسلام کی مدح لکھتے ہیں۔ پسند و نصائح لکھتے ہیں اس پر اجر و ثواب پاتے ہیں۔ بخاری شریف میں ہے کہ مسجد نبوی شریف میں حضرت حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لئے منبر بچھایا جاتا تو وہ اس پر کھڑے ہو کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مفاخر پڑھتے تھے اور کفار کی بدگلوں کا جواب دیتے تھے اور سید عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کے حق میں دعا فرماتے جاتے تھے۔ بخاری شریف کی حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا بعض شعر حکمت ہوتے ہیں۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس مبارک میں اکثر شعر پڑھے جاتے تھے جیسا کہ ترمذی میں جابر بن سمرة سے مروی ہے۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا شعر کلام ہے بعض اچھا ہوتا ہے بعض بُرا، اچھے کو لے لو اور بُرے کو چھوڑ دو۔ شعبی نے کہا حضرت ابوبکر الصدیق شعر کہتے تھے۔ حضرت علی سب سے زیادہ شعر فرمانے والے تھے رضی اللہ تعالیٰ عنہم، از تفسیر خزائن العرفان۔

فصل القیاس السفسطی و هو قیاس مرکب من الوہیات الکاذبۃ المخترعة للوہم قیاس

غیر المحسوس علی المحسوس نحو کل موجود مشار الیہ وللوہیات مشابہة شدیدة بالاولیات ولولا رد العقل والشرع حکم الوہم لدام الالتباس بینہما او من الکاذبۃ المشبہات بالصادقة وہی قضایا یعتقد ہا العقل بانہا اولیۃ او مشہورۃ او مقبولۃ او مسلمۃ لہماکان الاشتباہا لفظا او معنی فتوقع فی الغلط و ہذا الصناعتۃ کاذبۃ موهۃ غیر نافعة بالذات نعم نافعة بالعرض بان صاحبہا لا یغلط ولا یغالط ویقدر علی ان یغالط غیرہ وان یمتنع بہا ویعاندہ وصاحب ہذا الصناعتۃ ان قابل الحکیم یسمی سوفسطایا و ہذا الصناعتۃ سفسطۃ ای حکمۃ موهۃ ملبعتہ والا فیسبی مشاغبیا و ہذا مشاغبۃ و علی التقدیرین فصاحبہ غلط فی نفسہ مغالط لغيرہ وصناعتہ مغالطۃ وہی قیاس فاسد اما من جہۃ المادۃ فقط او من جہۃ الصورۃ فقط او کلیہما۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب الصناعات الخمس کی قسم رابع کے بیان سے فارغ ہوئے اب قسم خامس کا بیان شروع فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قیاس سفسطی وہ قیاس ہے جو دو ہمہ کاذبہ و ہم کے گھڑے ہوئے مقدمات سے مرکب ہو جیسے غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنا جیسے کل موجود مشار الیہ و وہمیات کو اولیات کے ساتھ بڑی مشابہت ہے اگر عقل اور شرع شریف و ہم کے حکم کو رد کرتیں تو ان دونوں (یعنی وہمیات و اولیات) کے درمیان ہمیشہ التباس رہتا۔ اور یا قیاس سفسطی وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات کاذبہ سے مرکب ہوتا ہے جو مقدمات صادقہ کے ساتھ مشابہ ہوتے ہیں اور یہ ایسے قضایا ہوتے ہیں جن کو عقل اولیہ یا



مشورہ یا مقبول یا مستحکم جانتی ہے کیونکہ ان کا قضا یا صادقہ کے ساتھ لفظ یا معنی کے اعتبار سے اشتباہ ہوتا ہے اس لئے وہ غلطی میں ڈال دیتے ہیں یعنی قیاس سفسطی وہ قیاس ہے جس کا کوئی مقدمہ و ہمیہ کاذب یا کاذبہ مشابہ صادقہ ہو جیسے العقل موجود و کل موجود مشار الیہ فالعقل مشار الیہ۔ زید اسد و کل اسد ذو مخالف فرید ذو مخالف (مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صناعت کاذبہ طبع کی ہوئی غیر مفید بالذات ہے ہاں یہ صناعتہ بالعرض نافع ہے بایں طور کہ اس صناعتہ والا غلطی کرتا ہے اور نہ غلطی میں ڈالا جاتا ہے اور دوسرے کو غلطی میں ڈال دینے کی قدرت رکھتا ہے۔ اور ان قضا یا کاذبہ ذریعہ دوسروں کا احتیاج بھی لے سکتا ہے یا عباد میں دوسروں کا مقابلہ بھی کر سکتا ہے اور اس صناعتہ کا صاحب جب حکیم کا مقابلہ کرے تو اس کا نام سوفسطائی رکھا جاتا ہے اور اس صناعتہ کا نام سفسطہ یعنی طبع سازی کی ہوئی حکمت ہے۔ اور اگر اس صناعتہ کا صاحب غیر حکیم سے مقابلہ کرے تو اس شخص کا نام مشابہی رکھا جاتا ہے اور اس صناعتہ کو مشابہتہ کہتے ہیں اور دونوں قدریوں پر اس صناعتہ والا خود غلطی کرنے والا اور دوسروں کو غلطی میں ڈالنے والا ہوتا ہے اور اس صناعتہ کا نام مغالطہ ہوتا ہے اور یہ قیاس فاسد ہوتا ہے یا توقف مادہ کے اعتبار سے یا فقط صورت کے اعتبار سے یا مادہ اور صورت دونوں کے اعتبار سے۔

**ابحاث قورہ السفسطی**۔ یہ نام سفاہ معنی حکمتہ داسطہ بمعنی الباطل و التوہید بمعنی تلبیس و دھوکا دینا سے مرکب ہے اور مجموع کا معنی حکمتہ باطلہ طبع سازی کی ہوئی ہے۔ اور یہ وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ حجتہ باطلہ کی تالیف پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔ **قورہ الوہمیات**۔ وہیات وہ قضایا (کاذبہ) ہوتے ہیں جن میں نفس، وہم کا مطیع ہو کر محسوس کا حکم غیر محسوس پر لگا دیتا ہے جیسے کل موجود قابل الاشارة المحسبہ۔

**قورہ للوہم**۔ وہم جو اس باطن کی اقسام خمسہ میں سے ایک قسم ہے اور یہ اس قوت کا نام ہے جو دماغ کے لطن اوسط کے آخر میں ہے اور یہ ان جزئیات کا ادراک کرتی ہے جو جو اس ظاہر سے مدد کہ نہیں ہو سکتیں۔ اور جزئیات محسوسہ محسوس ظاہر منتشر ہوتی ہیں۔ مثلاً جس قوت سے بکری کو اس امر کا ادراک ہوتا ہے کہ بھیڑیے سے بھاگنا چاہیے۔ اس قوت کا نام وہم ہے۔ چونکہ وہم کا نفس پر غلبہ عظیم ہوتا ہے۔ اور نفس اس کا اس درجہ مستحضر و مطیع ہوتا ہے کہ وہم صادق یا کاذب جو حکم لگاٹے اس کو قبول کر لیتا ہے (اسی لئے قوت وہم کو سلطان القوی الجسمانیہ اور غدرم القوی الجسمانیہ کہا جاتا ہے، بایں وجہ نفس، وہم کے دھوکہ میں آکر اکثر محسوس کا حکم غیر محسوس پر لگا دیتا ہے اور اس کے نزدیک وہیات بیشتر اولیات کے ساتھ ملتبس

ہو جاتے ہیں چنانچہ بہت سے لوگ جو شریعت مطہرہ اور عقل صرف کے ذریعہ تدبر اور تفکر نہیں کرتے وہ تمام عمر اہام باطلہ کی تاریکیوں میں بھٹکتے رہتے ہیں اگر اللہ سبحانہ و تعالیٰ عقل صرف اور شریعت حقہ سے اپنے خاص بندوں کی دستگیری فرماتے تو وہ بھی اہام باطلہ کی تاریکیوں میں بھٹکتے پھرتے ان سے کبھی نہ نکل سکتے۔ اعاذنا اللہ منها۔

**قورہ لفظاً و معنی**۔ اشتباہ لفظی کی مثال جیسے تیرا قول چشمہ آب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہڈی عین و کل عین یضیئ بھا العالم فہذا العین یضیئ بھا العالم۔ پس اس میں لفظ عین کے چشمہ آب اور شمس کے درمیان مشترک ہونے کی وجہ سے اشتباہ واقع ہو گیا اور اشتباہ معنوی کی مثال جیسے تیرا قول اس صورت فرس جو دیوار پر منقوش ہے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہڈی فرس و کل فرس صاہل فہذا صاہل اور تصویر الفاظ میں سے نہیں ہے اور اسی کے سبب یہاں اشتباہ واقع ہو رہا ہے۔

**قورہ و صاحب ہذا الصناعتہ**۔ من الطون کے دو گروہ ہیں ایک سوفسطائی اور دوسرا مشابہی ہے۔ اگر قیاس سفسطی کے ذریعہ حکیم مستدل اور برہن سے مقابلہ کیا جائے جبکہ اس کے قضا یا مشابہ بالاولیات ہوں تو اس وقت اس قیاس کو سفسطہ اور اس کے مؤلف کو سوفسطائی کہتے ہیں۔ اور اگر قیاس سفسطی کے ساتھ جدلی کا مقابلہ کیا جائے تو اس وقت اس کو مشابہتہ کہتے ہیں (اور مشابہتہ ایک دوسرے سے جھگڑے کو کہتے ہیں) اور اس کے مؤلف کو مشابہی کہتے ہیں۔

**قورہ و صناعتہ**۔ چونکہ مغالطہ کو مرکب خارجی کے ساتھ مشابہت ہے اور مرکب خارجی کے لئے علل اربعہ ہوتی ہیں لہذا بعض محققین نے مغالطہ کے لئے بھی اسباب اربعہ کا بیان کیا ہے۔ عل سبب قاعلی اور وہ عقل ناقص یا وہم ذائع ہے۔ عل سبب غائی اور وہ طلب جاہ و شہرت بین الناس ہے اور مغالطہ چاہتا ہے کہ لوگ میری توقیر و تعظیم کریں۔

عل سبب صوری اور وہ جھوٹ اور خیانت اور تلبیس ہے۔

عل سبب مادی اور وہ قضا یا کاذبہ مشابہ بالصادق ہیں۔



**فصل فی اسباب الغلط اعلم ان اسباب الغلط مع کثرتها راجعة الی امرین**  
**احدهما سوء الفهم فقط و ثانیہما اشتباہ الکواذب بالصواب والاول انما یکون**  
**بسبب انغماس النفس فی ظلمات الوهم حتی یستیقن الکواذب صادقة بل**  
**ضروریة نحو الهوا لیس بمبصر کل مالیس بمبصر لیس بحکم فالهوا لیس بحکم و اما الثانی ففیہ**  
**تفصیل علی ماسیاتی وقال بعض المحققین ترجع الی امر واحد وهو**  
**عدم التمییز بین الشئی وشبهه فقط۔**

**تقریر۔** جب غلطی بغير سبب کے نہیں ہوتی تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں غلطی کے اسباب کا ذکر فرماتے ہیں کہ یہ فصل  
 غلطی کے اسباب اور غلطی کے لواعت کے بیان میں ہے۔ جاننا چاہیے کہ غلطی کے موجبات اور لواعت باوجودیکہ کثیر ہیں  
 دو باتوں کی طرف رجوع کرتے ہیں ایک فقط غلط فہمی ہے اور دوم قضایا کا ذبہ کا قضایا صادق سے مشتبہ ہو جانا ہے اور اول یعنی  
 غلط فہمی صرف اس سبب سے ہوتی ہے کہ نفس و ہم کی تاریکیوں کے دریاؤں میں اس قدر ڈوبا ہوا ہوتا ہے کہ قضایا کا ذبہ  
 کو صادق بلکہ ضروری و برہینی یقین کرتا ہے۔ جیسے الهوا لیس بمبصر کل مالیس بمبصر لیس بحکم فالهوا لیس بحکم اور سبب  
 ثانی یعنی قضایا کا ذبہ کا قضایا صادق سے مشتبہ ہو جانا، تو اس میں تفصیل ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا اور بعض محققین نے  
 کہا ہے کہ غلطی کے اسباب اور موجبات کا رجوع صرف ایک امر کی طرف ہے یعنی فہمی اور مشابہ شئی میں امتیاز نہ کرنا۔

**ایضاحات** **قلہ انغماس النفس الخ۔** اول یعنی غلط فہمی کا سبب نفس کا ظلمت مادہ میں ڈوبا ہوا ہونا اور وہم  
 کا عقل پر غلبہ ہونا اور نفس کا وہم کے لئے مطیع و منحرف ہونا ہے حتی کہ نفس، قضایا کا ذبہ قطعیہ کو ضروریہ اور کبھی اولیہ یا مستواتہ یقین  
 کر لیتا ہے۔ کاذب اور ضروری یا متواتر کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے عقل صرف کا غور و فکر درکار ہوتا ہے جس میں وہم  
 کو دخل نہ ہو۔ نیز کواذب اور متواترات کے امتیاز کے لئے قرون سابقہ اور رجال سابقہ کا لحاظ بھی ضروری ہے جن کے ذریعہ

وہ قضایا منقول ہوں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ قضایا و ہمیتہ اور قضایا ضروریہ کے درمیان امتیاز کرنا بہت مشکل کام ہے یہ اسی  
 شخص کا حصہ ہے جس کو اللہ تبارک و تعالیٰ فہم سلیم عطا فرمائے و ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔  
 اور چونکہ عقلی تدبر و فکر میں بھی غلطی واقع ہو جاتی ہے اس لئے ظلمات و ہمیتہ سے نجات پانے کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ ہمیشہ  
 قلب و لسان سے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ذکر جاری رہے اور عبادات سے نفس کا تزکیہ کیا جائے جیسا کہ حضرات صوفیہ کرام  
 رحمۃ اللہ علیہم کا طریقہ مبارکہ ہے جس کے ذریعہ سے وہ ظلمات و ہم سے محفوظ رہتے ہیں اور قضایا صادقہ ان کے لئے فطریات بلکہ  
 فطریات سے بھی اظہار شدہ روشن تر ہوتے ہیں۔

**قلہ نحو الهوا لیس بمبصر الخ۔** اس مقام پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس مثال (الهوا لیس بمبصر کل مالیس  
 بحکم فالهوا لیس بحکم) میں صغریٰ سالبہ ہے جبکہ شکل اول کے انتاج کی شرط ایجاب صغریٰ ہے جو یہاں مفقود ہے۔  
**الجواب۔** اس اعتراض کا وہی جواب ہے جو الخلا لیس بمبصر کل مالیس بمبصر لیس بحکموس فالخلا لیس بحکموس پر وارد  
 شدہ اعتراض کا شرح سلم العلوم میں دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ الخلا لیس بمبصر موجودہ یہ صغریٰ موجبہ سالبہ المحول ہے سالبہ نہیں ہے  
 اس پر کبریٰ دلالت کر رہا ہے کیونکہ کبریٰ میں نسبت سلبیہ ای کل مالیس بمبصر، کو موضوع کے افراد کے لئے مرآۃ بنایا گیا ہے۔



فصل عدم التمييز بين الشئ وشبهه ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ والى ما يتعلق بالمعاني القسم الاول اعني ما يتعلق بالالفاظ قسمان الاول ما يتعلق بالالفاظ لا من جهة التركيب والثاني ما يتعلق بها من حيث التركيب ثم المتعلق بالالفاظ من جهة الاول قسمان الاول ما يتعلق بالالفاظ انفسها وذلك بان يكون الالفاظ مختلفة في الدلالة فيقع فيه الاشتباه فيما هو المراد كالغلط الواقع بسبب كون اللفظ مشتركاً لفظياً بين معنيين او اكثر وكون احد معانيه حقيقياً والاخر مجازياً ويندرج فيه الاستعارة وامثالها وكل ذلك يسمي بالاشتراك اللفظي كما نقول لعين الماء هذه عين وكل عين يستضي بها العالم فهذه العين ليستضي بها العالم او نقول زيد اسد وكل اسد له مخالف فزيد له مخالف والغلط في الاول كون لفظ العين مشتركاً لفظياً بين عين الماء والشمس وفي الثاني كون اطلاق لفظ الاسد على زيد مجازياً وعلى الحيوان المفترس حقيقياً والثاني ما يتعلق بالالفاظ بسبب التصريف كالاشتباه الواقع في لفظ المختار فانه اذا كان بمعنى الفاعل كان اصله مختيراً بكسر الياء واذا كان بمعنى المفعول كان اصله مختيراً بفتحها وبسبب الاعجام والاعراب كما يقول القائل غلام حسن من غير اعراب فيظن تاسرة تركيباً توصيفياً والاخرى تركيباً اضافياً والمتعلق بالالفاظ من جهة التركيب فاما بالنظر

الى اختلاف المرجع نحو ما يعلمه الحكيم فهو يعمل بما يعلمه فان عاد الضمير الى الحكيم صدق والا كذب واما بافراد المركب نحو النار نجح حلوه حامض صادق وان افرد وقيل هذا حلوه حامض لم يصدق واما بجمع المنفصل نحو زيد طيب وماهر صدق وان جمع وقيل طيب ماهر كذب

تقریر۔ جب شئی اور مشابہ شئی میں امتیاز نہ کرنے کی کئی قسمیں تھیں تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں اُن اقسام کا بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شئی اور مشابہ شئی میں امتیاز نہ کرنا دو قسم ہے ایک وہ جو الفاظ کے ساتھ متعلق ہے اور دوسری وہ جو معانی کے ساتھ متعلق ہے قسم اول یعنی جو الفاظ کے ساتھ متعلق ہے دو قسم ہے۔ اول وہ جو الفاظ کے متعلق ہے مگر باعتبار ترکیب کے نہیں اور ثانی وہ جو الفاظ کے ساتھ متعلق ہے باعتبار ترکیب کے پھر وہ جو الفاظ کے ساتھ متعلق ہے لامن جہۃ التركيب دو قسم ہے اول وہ جو نفس الفاظ ہی سے متعلق ہے کہ اُس میں تصریف اور اعجام اور اعراب کو دخل نہیں ہے۔ اور یہ اس طرح کہ الفاظ دلائل میں مختلف ہوں تو ان میں یہ اشتباه واقع ہو جائے گا کہ مراد کیا ہے جیسے وہ غلطی جو اس سبب سے واقع ہو کہ لفظ دو یا زیادہ معانی میں مشترک لفظی ہے اور یا اس سبب سے اشتباه واقع ہو جاتا ہے کہ لفظ کا ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرے مجازی۔ اور اس قسم میں استعارہ اور اسکے امثال سبب مندرج ہیں اور تمام کا نام اشتراک لفظی ہے جس طرح تو چشمہ آب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہہ دیتے ہیں کہ یہ چشمہ آب ہے اور اس قسم میں اشتباه واقع ہو جاتا ہے کہ لفظ اسد کے خلاف۔ مثال اول میں غلطی کا سبب لفظ عین کا چشمہ آب اور آفتاب میں مشترک لفظی ہونا ہے اور دوسری مثال میں لفظ اسد کا اطلاق زید پر مجازی اور حیوان مفترس (یعنی چیرنے پھاڑنے والا جانور) پر حقیقی ہونا ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو متعلق الفاظ ہو مگر بلحاظ تصریف (گردان) جیسے وہ اشتباه جو لفظ مختار میں واقع ہوا ہے کیونکہ اگر یہ (یعنی لفظ مختار) بمعنی فاعل یعنی صیغہ اسم فاعل ہو تو یہ اصل میں مختیر بکسر یا ہے بروزن مجتنب اور جب بمعنی مفعول یعنی صیغہ اسم مفعول ہو تو یہ اصل میں مختیر بفتح الیا ہے بروزن مجتنب۔ اور یا یہ اشتباه بلحاظ لفظ اور اعراب کے ہوگا جیسے کوئی قائل غلام حسن غیر اعراب کے کہے تو کبھی ترکیب توصیفی سمجھی جائیگی یعنی غلام حسن اور کبھی ترکیب اضافی یعنی غلام حسن۔ اور وہ اشتباه جو الفاظ کے متعلق بلحاظ ترکیب ہے یا تو باعتبار اختلاف مرجع کے ہوگا جیسے ما یعلّمہ الحکیم فہو یعمل بما یعلّمہ (دوسری چیز جس کو حکیم جانتا ہے پس وہ اُس چیز کے ساتھ عمل کرتا ہے



جس کو وہ جانتا ہے، پس اگر ضمیر مرفوع بماء علم حکیم کی طرف لوٹے تو یہ قضیہ صادق ہے ورنہ کاذب اور یا یہ اشتباہ مرکب کو مفرد لانے کے سبب ہوگا جیسے الفارنج خلطاً مضی (کہ نادرنگی کھٹ مٹتی ہوتی ہے) یہ صادق ہے اور اگر اس کو مفرد لایا جائے اور کہا جائے هذا خلطاً مضی (کہ یہ شیریں اور کھٹا ہے) تو یہ صادق نہیں اور یا یہ اشتباہ مفصل چیروں کو جمع کرنے سے واقع ہوتا ہے جیسے زید طیب و ماہر اور اگر یوں کہا جائے، زید طیب و ماہر تو یہ کاذب ہے کیونکہ یہاں پہلا معنی مقصودی فوت ہو رہا ہے۔

**ابحاث قولہ الاعجام۔** یعنی کبھی عدم نقطہ، اشتباہ اور غلطی واقع ہونے کا سبب ہوتا ہے جیسے ہمارا یہ قول "المرء" یہ بغیر نقطوں کے مقصود کے غیر کا احتمال رکھتا ہے۔ اگر مواضع مناسب میں نقطے لگا دیئے جائیں جیسے "خیر الخیر خیر خیر"، تو خفا زائل ہو جائیگی اور مقصود واضح ہو جائیگا۔ اور اسی طرح ہمارا یہ قول "مرء" نقطوں کے اختلاف سے دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے ایک یہ ہے فقیر بزرگ یعنی گندم کا پیمانہ جس میں بارگاہ صاع کی گنجائش ہو اور اس قول سے مقصود بھی یہی ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے فقیر، یعنی محتاج ثوب کہ اس کے پاس اتنا کپڑا ہو جس سے اپنا جسم ڈھانپ سکے اور اس قول سے یہ معنی مراد نہیں ہے۔ اور اعجام کی وجہ سے اشتباہ اور غلطی واقع ہونے کی یہ مثال بھی بڑی موزوں ہے (ای نکتہ اردو میں) شعر ہم دعا لکھتے رہے اور وہ دعا پڑھتے رہے، ایک نقطہ نے ہمیں ہم سے مجرم کر دیا اور ایسے ہی ہم الخط بھی اشتباہ اور غلطی کا سبب بن جاتا ہے جیسے مثل الشترنج ابا حنیفہ و هو الشافعی، اس کا کوئی معنی حاصل نہیں ہے ہاں جب اس قول کو رسم الخط کے موافق لکھا جائے "مثل الشترنج ابا حنیفہ و هو الشافعی" تو اس سے معنی مقصود ظاہر ہو جائیگا کیونکہ اس کا معنی یہ ہے۔ جو انے مثل شترنج مرابح گمراہ داند و ان امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ است۔

**قولہ اختلاف المرجع۔** اسی قبیل سے ابن جوزی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے۔ افضل البشر بعد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم "من کانت بنتہ تحتہ"، واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ منبر پر خطبہ دے رہے تھے اسی دوران اہل سنت اور اہل تشیع نے اس امر کے بارے "کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کی امت میں سے کون افضل ہے"، حاکمہ طلب کیا تو آپ نے فرمایا "مکان بنتہ تحتہ" تو اس قول سے دونوں فریق راضی ہو گئے۔ کیونکہ شیعہ نے گمان کیا کہ بنتہ کی ضمیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اور تحتہ کی ضمیر من کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہے الذی بنتہ البنی صلی اللہ علیہ وسلم ای فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تحتہ، و هو مدینۃ العلم سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ" اور اہل سنت نے گمان کیا کہ بنتہ کی ضمیر من کی طرف اور تحتہ کی ضمیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہے "الذی بنتہ" امی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تحت البنی صلی اللہ علیہ وسلم و هو سیدنا ابوبکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

**فصل فی الاغالیط التي تقع بسبب المعنی** وهذا ايضا اقسام لانها اما من جهة المادة او من جهة الصورة اما التي من جهة المادة كما يكون بحيث اذا تب المعانی فيه علی وجه يكون صادقا لم يكن قیاسا و اذا تب علی وجه يكون قیاسا لم يكن صادقا كقولك الانسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شی من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان فلا شی من الانسان بحيوان اذ مع اعتبار قيد من حيث هو ناطق يكذب الصغرى ومع حذفه عنها يكذب الكبرى وان حذف من الصغرى واثبت في الكبرى يلزم اختلال هیئۃ القیاس لعدم الاشتراك واما التي من جهة الصورة فكما يكون علی هیئۃ غیر ناجحة وجميع ذلك سوء التالیف كقول القائل الزمان محیط بالحوادث والفلک محیط بها ايضا ينتج فالزمان هو الفلک وهو شكل ثان وقد فات فيه شرط اختلاف المقدمات ایجابا وسلبا لكونهما موجبتين ههنا والآن نذكر بعض المغالطات التي سبب وقوعها فساد الصورۃ فنقول من المغالطات الصوریۃ المصادرة علی المطلوب نحو زید انسان لانه بشر وكل بشر انسان ومنها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات نحو الجالس فی السفینۃ متحرك وكل متحرك لا یثبت فی موضع واحد ومنها ان لا یتكرر الاوسط بتامه كما يقال الانسان له شعروكل شعریثبت ينتج الانسان ینبت فان الاوسط له الشعرولم



يجعل بتمامه موضوع الكبرى ومنها ان لا يكون الا وسط متشابه في المقد<sup>م</sup>  
لاختلافه بالقوة والفعل نحو قوله الساكت متكلم والمتكلم ليس بساكت  
ينتج الساكت ليس بساكت ومنها اختلال التركيب بسبب شك وقع  
بان القيد من الموضوع او من المحمول كقولهم الانسان وحده ضاحك  
وكل ضاحك حيوان ينتج الانسان وحده حيوان والغلط انما نشأ  
من توهم ان لفظة وحده جزء من الموضوع ولو جعل جزء من المحمول  
وقيل الانسان هو وحده ضاحك وكل ما هو وحده ضاحك فهو  
حيوان لصدقت النتيجة لانها اذ ذاك الانسان حيوان فالغلط في هذا  
المثال بسبب سوء اعتبار الحمل ومنها ان لا يكون الا كبر محمولاً على جميع  
افراد الاوسط في الكبرى وذلك كما تقول كل انسان حيوان والحيوان  
عام او جنس او مقول على كثيرين مختلفي الحقيقة فينتج كل انسان عام  
او جنس او مقول على كثيرين مختلفي الحقيقة وهو باطل قطعاً والسبب  
في الغلط انما هو اجمال كلية الكبرى اذ الكبرى طبيعية فلا يتعدى الحكم ومنها  
ما يقع بسبب تقدم الروابط وتأخرها عن السلوب وكذا تقدم الجهة  
على السلوب وتأخرها عنها نحو زيد ليس هو بقائم وزيد هو ليس بقائم  
وبالضرورة ان لا يكون وليس بالضرورة ان يكون ولا يلزم ان يكون

ويلزم ان لا يكون وتكثر السلوب من هذا الباب فان مراتب الشفعية  
كسلب سلب وسلب سلب سلب اثبات والوترية كسلب سلب  
السلب وغيرها سلب ومنها اخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات  
العقلية امورا عينية كما اذا قيل ان الانسان كلي فيظن انه في الاعيان  
كذلك وليس هذا الظن بصواب فان الكلية انما تعرض الاشياء في  
الذهن دون الخارج ومن هذا التحقيق ينحل غلوطة اخرى تقرى  
ان يقال الممتنع موجود لانه ان امتنع شيء في الخارج كان امتناعه  
حاصلاً في الخارج فيكون الممتنع موجوداً في الخارج فيلزم وجود  
الممتنع وهو باطل قطعاً وجه الانحلال ان الامتناع اعتبار ذهني لا  
يلزم من اتصاف شيء به وجوده في الخارج ليلزم وجود المنتصف به  
في الخارج ومنها اخذ مثال الشيء مكانه كما تقول لمثال النار انه نادر  
كل نار محرق فهو محرق وهذا الاشتباه هو الذي احتج به المنكرون  
لوجود الذهني حيث قالوا لو حصلت الاشياء بانفسها لزم احتراق  
الذهن عند تصور الناس واختراقه عند تصور الجبل واتصافه بالبياض  
والسواد عند تصورهما وهكذا وحله انه من باب اخذ ما بالعرض  
مكان ما بالذات يعني ان الاحتراق والخرق وغيرهما من العوارض



التي تلحق الشئ اذا وجد بوجوده صلي خارجي وليست من العوارض  
لوجود الظلي الذهني ومنها اخذ جزء العلة مكان العلة كما اذا حمل سبعون  
رجلا حجرا ثقيلا سبعين فرسخا مثلا فيتوهم ان الواحد منهم يحمل فرسخا  
واحد ومنها اجراء طريق الاولوية عند الاختلاف كما تقول الانسان  
ليس باولي باضافة النفس الناطقة من العصفور بعد ما اشترك في  
الحيوانية ومنها ما وقع من قلة المبالاة بالحيثيات وترك الاعتناء بها  
كقول القائل كل ابيض دخل في حقيقة البياض وزيد ابيض فيلزم  
دخول البياض في حقيقة ومنشاء الغلط فيه ان البياض داخل في  
مفهوم الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه حيوان انسان  
ومنها قولهم مماثل المماثل مماثل نحو الانسان مماثل للنحلة والنحلة للحجر  
في كونه غير ذي نفس فيلزم كون زيد حمادا ووجه التغليب فيه ان مماثلة  
النحلة للانسان في امر وهو الطول مثلا ومماثلتها للحجر في شئ اخر و  
مما يوقع في الغلط اخذ العدم المقابل للملكة مكان الضد والنقيض كالسكون  
فانه عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك كالعمى فانه عدم البصر عما  
من شأنه ان يكون بصيرا فيظن ان المجرى ساكنة والجدار اعمى و  
من المغالطات المشهورة قولهم لا يمكن تحصيل مجهول لان ذلك المجهول

اذا حصل فيما يعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء الجمل او وجود العلم  
قبله حتى تعرف انه هو وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على الاول فلاستحالة  
معرفة اذا وجد واما على الثاني فلا متناع تحصيل الحاصل والجواب ان  
المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه فبعد حصول المجهول يعلم  
بالوجه المعلوم المخصص انه المطلوب وهذا كمثل عبد ابق اذا وجد فانه  
كان معلوم الذات مجهول المكان فبعد ما وجد عرفت بما كنت عارفا  
به من ذاته وصورته انه ابقك -

تقریر یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب عدم التمییز المتعلق بالالفاظ کے بیان سے فارغ ہوئے، اب اس فصل میں عدم التمییز  
المتعلق بالمعانی کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ فصل اُن غلطیوں کے بیان میں ہے جو معنی کے سبب سے واقع ہوتی ہیں اور  
اس کی بھی چند اقسام ہیں کیونکہ غلطی یا مادہ کی جہت سے ہوگی یا صورت کی جہت سے۔ وہ غلطی جو مادہ کے وہ تضایا ہیں جن سے  
قیاس مرکب ہوتا ہے، کی جہت سے ہو جیسے کہ وہ مرکب ایسا ہو کہ جب معانی کے اس طور پر ترتیب دیں کہ وہ صادق ہو تو قیاس  
نہ بنے اور جب اس طور پر ترتیب دیں کہ وہ قیاس بنے تو وہ صادق نہ ہو جیسے الانسان ناطق من حیث ہونا ناطق فلا شئ من الناطق من حیث  
ہونا ناطق بچوان فلا شئ من الانسان بچوان کیونکہ دونوں مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) میں "من حیث ہونا ناطق" کی قید کے اثبات سے  
صغریٰ کا کذب ہو گیا اس لئے کہ ناطق، انسان کی ذاتی ہے اور ذات کے لئے ذاتیات کا ثبوت ضروری ہوتا ہے اس میں کسی  
حیث کو دخل نہیں ہوتا ہے ورنہ ذات اور ذاتی کے درمیان تحمل جمل لازم آئے گا اور اگر "من حیث ہونا ناطق" کی قید صغریٰ و  
کبریٰ دونوں سے حذف کر دیں تو کبریٰ کا کذب ہو جائے گا اس لئے کہ اس صورت پر کبریٰ "لا شئ من الناطق بچوان" -  
رہ جائے گا اور اس کا کذب بالکل ظاہر ہے کیونکہ ناطق، انسان کی فصل ہے اور حیوان اس کی جنس ہے اور جنس کی  
سلب فصل سے درست نہیں ہے۔ اور اگر "من حیث ہونا ناطق" کی قید صغریٰ سے حذف کر دیں اور کبریٰ میں باقی رکھیں



تو دونوں مقدمے تو صادق ہیں مگر حد اوسط مکرر نہ ہونے کی وجہ سے قیاس کی صورت میں خلل لازم آئے گا اور اگر وہی صورت  
ناطق، کی قید صغریٰ میں باقی رکھیں اور کبریٰ میں حذف کر دیں تو اس صورت پر ایک تو حد اوسط مکرر نہ ہونے کی وجہ سے صورت  
قیاس میں خلل لازم آئے گا اور دوسرے صغریٰ و کبریٰ دونوں کا کذب لازم آئے گا۔

اور دیکھا وہ مغالطہ جو صورت کی جہت سے ہو اس کی مثال وہ قیاس ہے جو ہیئت غیر ناجز پر ہو اور یہ تمام صورتیں ترکیب کی  
خرابی کی ہیں جیسے قائل کا یہ قول الزمان محیط بالحوادث والفلک محیط بہا ایضاً۔ فالزمان هو الفلک۔ یہ شکل ثانی ہے کہ اس  
میں ایک شرط (یعنی مقدمتین) کا ایجاب و سلب میں مختلف ہونا مفقود ہے کیونکہ یہاں دونوں مقدمے موجبہ ہیں۔

جب بعض مغالطات سے احتراز نہایت دشوار تھا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ متعلم کی اطلاع کے لئے ان کا ذکر کرتے  
ہوئے فرماتے ہیں کہ اب ہم بعض مغالطات کا ذکر کرتے ہیں جن کے وقوع کا سبب فساد صورت ہے فرماتے ہیں کہ بعض

مغالطات صورت میں سے "مصادیغ علی المطلوب ہے اور اصطلاح میں اس کا معنی گردانیدن دلیل موقوف بر مدعا" ہے  
اور وہ چار قسم ہے اول مدعی عین دلیل ہوتا ہے مدعی جزو دلیل ہوتا ہے ثانی مدعی اس چیز کا عین ہو جس پر دلیل موقوف ہو۔

دلیل مدعی اس چیز کی جزو ہو جس چیز پر دلیل موقوف ہو۔ مثلاً جو مثال مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پیش کی ہے یعنی ذیہ لائے بشر و  
کل بشر انسان۔ اس مثال میں صغریٰ (جو کہ جزو دلیل ہے) عین مدعی ہے کیونکہ بشر اگرچہ لفظ میں انسان کا مفاد ہے مگر سبب

ترادف کے دونوں کا ایک ہی معنی ہے اور یہاں معانی کا اعتبار ہے نہ کہ الفاظ کا۔

اور مغالطہ صورت میں سے ایک یہ ہے کہ ما بالعرض کو ما بالذات کی جگہ لے لینا جیسے الجالس فی السفینۃ متحرک و کل متحرک  
لا یثبت فی موضع واحد۔ فالجالس فی السفینۃ لا یثبت فی موضع واحد۔ تو یہ نتیجہ کاذب ہے اس لئے کہ صغریٰ میں جو متحرک ہے وہ  
متحرک بواسطہ سفینہ ہے اور کبریٰ میں جو متحرک ہے وہ متحرک بلا واسطہ ہے لہذا حد اوسط مکرر نہ ہوا۔ اور اگر دونوں جگہ متحرک  
بالذات مراد لیں تو صغریٰ کا کذب ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ متحرک بالعرض مراد لیں تو کبریٰ کا کذب ظاہر ہے۔

اور مغالطہ صورت میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط تمام مکرر نہ ہو جیسے کہا جائے انسان لا یشر و کل شر یثبت تو نتیجہ  
آئے گا الانسان یثبت۔ تو اس میں غلطی کے وقوع کا سبب حد اوسط کا تمام مکرر نہ ہونا ہے کیونکہ حد اوسط تمام مکرر نہ ہونا  
ہے اور اس کو کبریٰ کا موضوع قرار نہیں دیا گیا۔

مغالطات صورت میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط کا قوت و فعل میں اختلاف کے سبب سے دونوں مقدموں میں متشابہ

اور ہم شکل نہ ہونا ہے جیسے الساکت منکلم والمکلم لیس لساکت۔ نتیجہ آئے گا الساکت لیس لساکت۔

اور مغالطات صورت میں سے ایک ترکیب کا خلل ہے اس شک کی وجہ سے کہ یہ قید موضوع کی ہے یا محمول کی جیسے الانسان

وحدہ ضاحک و کل ضاحک حیوان نتیجہ آئے گا الانسان وحدہ حیوان۔ یہاں غلطی کے وقوع کا سبب یہ وجہ ہے کہ لفظ وحدہ

موضوع کی جزو ہے اور اگر وحدہ کو محمول کی جزو قرار دیا جائے اور یوں کہا جائے الانسان هو وحدہ ضاحک و کل ما هو وحدہ

ضاحک فصو حیوان، تو یہ نتیجہ درست ہے کیونکہ اس وقت نتیجہ یہ ہوگا۔ انسان حیوان تو اس میں غلطی کا سبب عمل میں غلط اعتبار

کر لینا ہے۔

اور مغالطات صورت میں سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ کبریٰ میں اکبر اوسط کے جمیع افراد پر محمول نہ ہو جیسے کل انسان حیوان الحیوان

عام او جنس او معقول علی کثیرین مختلفی الخفیۃ پس نتیجہ آئے گا کل انسان عام او جنس او معقول علی کثیرین مختلفی الخفیۃ اور یہ

قطعاً باطل ہے تو اس میں غلطی کا سبب کلیت کبریٰ کا ترک ہے کیونکہ وہ قضیہ طبعیہ ہے تو حکم متعدی نہیں ہے۔

اور مغالطات صورت میں سے ایک مغالطہ وہ ہے جو حروف سلب سے روابط کے تقدم و تاخر کے سبب واقع ہو۔

اور ایسے ہی حروف سلب سے جہت کے تقدم و تاخر سے بھی مغالطہ لگ جاتا ہے جیسے زید یولییس بقائم۔ یہ قضیہ موجبہ معدولہ الخو

ہے کیونکہ اس میں رابط، ادات سلب سے مقدم ہے اور رابط کے واسطہ سے "لیس بقائم"، کا زید کے لئے ثبوت ہے

اور زید لیس هو بقائم سالیہ ہے کیونکہ رابط، حرف سلب سے مؤخر ہے اور بالضرورة ان لا یکون شریک الباری موجوداً، اس

میں جہت، حرف سلب سے مقدم ہے۔ یہ قضیہ سالیہ ضروری ہے یہ متمنع پر صادق ہے ممکن پر نہیں اور لیس بالضرورة ان کیون

کل انسان کاتب۔ اس میں جہت حرف سلب سے مؤخر ہے اور یہ ممکن پر صادق ہے، اور اسی طرح ہمارا یہ قول لایزم ان کیون

زید کاتباً، و لایزم ان لا یکون شریک الباری موجوداً ہے پہلا ممکن پر صادق ہے اور ثانی متمنع پر۔

اور سوال کی کثرت بھی اس باب (مغالطات صورت) سے ہے۔ کیونکہ جہت کے مراتب اثبات ہے جیسے سلب

سلب و سلب سلب سلب سلب، ہے اس لئے کہ نفی کی نفی اثبات کو مستلزم ہے اور طاق مثلاً تین مرتبہ و پانچ مرتبہ و

سات مرتبہ و نو مرتبہ الی آخر مراتب طاق و سلب ہے جیسے سب سلب سلب ہے کیونکہ سلب کی سلب ایجاب ہے

اور سلب جو اس پر وارد ہے سلب ہے اسی طرح باقی مراتب و تریہیں۔ پس سلب شفیقہ کو سلب و تریہ کی جگہ لینا خطا ہوگا کیونکہ

اولیٰ موجبہ ہیں اور ثانیہ سالیہ۔



اور مغالطاتِ صورت میں سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ اعتباراً ذہنیہ اور تجولاتِ عقلیہ کو امورِ خارجیہ بنانا ہے جیسے جب کہا جائے کہ "انسان کچی" ہے پھر یہ گمان کیا جائے کہ یہ انسان خارج میں ایسا ہے یعنی کچی ہے حالانکہ یہ گمان درست نہیں ہے۔ کیونکہ کلیت یہ اختیار کو ذہن میں عارض ہوتی خارجی میں نہیں۔

اور اس تحقیق سے ایک اور مغالطہ حل ہو گیا اُس کی تقریر یہ ہے کہ کہا جائے۔ امتنع موجود (فی الخارج) لاند ان امتنع شئی فی الخارج لکان امتناعاً حاصل فی الخارج وکل ماکان امتناعاً حاصل فی الخارج کان موجوداً فی الخارج نتیجہ اُٹے گا۔ ان امتنع شئی فی الخارج کان موجوداً فی الخارج۔

فیلزم وجود امتنع (فی الخارج) پس امتنع کا خارج میں وجود لازم آئے گا جو کہ قطعاً باطل ہے۔ تنبیہ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کبریٰ کو اس کے ظہور کے سبب ذکر نہیں کیا۔ اور نتیجہ کا بھی حاصل ذکر کیا ہے۔

اس مغالطہ کے حل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امتناع، اعتباراً ذہنی ہے کسی شئی کے اس کے ساتھ متصف ہونے سے اس کا خارج میں وجود لازم نہیں آتا تاکہ امتناع کے ساتھ متصف ہونے والی چیز کا خارج میں وجود لازم آئے یعنی مغالطہ نے صغریٰ کو قضیہ متصلہ فرض کر دیا ہے اور ہم اس لزوم کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ امتناع امر ذہنی ہے اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جو چیز وجود ذہنی کے اعتبار سے متصف ہو وہ موجود فی الخارج بھی ہو پس جب امر ذہنی کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر امتنع کا خارج میں موجود ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

اور مغالطاتِ صورت میں سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ شئی کی مثال (یعنی شئی کی صورتِ ذہنیہ) کو شئی کی جگہ لینا ہے جیسے تونار کی مثال اور صورت (کہ ذہن میں حاصل ہوئی ہے) کو کہے انداز۔ وکل نار محرق فهو (یعنی مثال و صورت نار) محرق۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اشتباہ دہی ہے کہ اس سے وجود ذہنی کے منکرین نے حجت پکڑی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اشتباہ بالفہما ذہن میں حاصل ہوتی تو نار کے تصور کے وقت ذہن کا جل جانا اور پہاڑ کے تصور کے وقت ذہن کا پھٹ جانا اور سفیدی و سیاہی کے تصور کے وقت ذہن کا سفیدی و سیاہی کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے۔ اور اسی طرح زمین کے تصور کے وقت ذہن کا ساکن اور فلک کے تصور کے وقت ذہن کا متحرک ہونا لازم آئے گا۔ وچھین امور دیگر اندہ۔ اور اس کا حل یہ ہے کہ یہ اخذ ما بالعرض مکان مابالذات کے قبیل سے ہے یعنی جلانا اور پھٹنا وغیرہ اُن عوارض سے ہیں جو شئی کو جب وہ وجود اصلی خارجی کے ساتھ موجود ہوتی ہے عارض ہوتے ہیں اور یہ وجود ظنی ذہنی کے عوارض میں سے نہیں ہیں۔

اور مغالطاتِ صورت میں سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ جزر و علت کو علت کی جگہ لینا ہے جیسے جب ستر آدمی ایک بھاری پتھر مثلاً ستر فرسخ (مقدار سہ میل) تک اٹھالے جاتے ہوں تو اس سے یہ دسم ہو سکتا ہے۔ ان میں کا ایک شخص ایک فرسخ تک اٹھالے جائے گا۔

اور مغالطاتِ صورت میں سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ امرین کے اختلاف فی الماحضیۃ کے وقت طریق اولیہ کو جاری کرنا ہے جیسے تو کہے کہ انسان فیضانِ نفس ناطقہ کے ساتھ چڑیا سے اولی نہیں ہے بعد اس کے کہ دونوں حیوانیت میں شریک ہیں۔

اور مغالطاتِ صورت میں سے وہ بھی میں جو حیثیات کی کم پروائی اور ان کے زیادہ لحاظ نہ کرنے سے وقوع پذیر ہوتے ہیں جیسے کسی قائل کا قول کل ابیض دخل فی حقیقۃ البیاض و زید ابیض فیلزم دخول البیاض فی حقیقۃ۔ اس میں غلطی کا منشاء یہ ہے کہ ابیض کے مفہوم میں بحیثیت ابیض ہونے کے بیاض داخل ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ حیوان یا انسان ہے اور زید میں تو حیثیت انسان ملحوظ ہے نہ کہ ابیض لہذا ابیاض زید کے مفہوم میں داخل نہیں ہوگا اور نہ وہ اس کی جزو ہوگا۔

اور اُن مغالطاتِ صورت میں سے جو بسبب قلتِ مبالغت و ترک اعتناء بحیثیات کے واقع ہوتے ہیں ایک ان کا یہ قول ہے کہ مماثل کا مماثل مماثل ہو جاتا ہے۔ جیسے الانسان مماثل النخلۃ والنخلۃ مماثلۃ الخیر فی کونہ غیر فی نفس فیلزم کون زید جاد۔ اس میں غلطی کی وجہ یہ ہے کہ دحض کجھور کی مشابہت انسان کے ساتھ ایک امر میں ہے اور وہ طول (لمبا پختا) ہے اور کجھور کی مشابہت پتھر کے ساتھ ایک اور امر میں ہے اور وہ جسمیہ ہے یعنی صغریٰ میں جو حیثیت ہے وہ کبریٰ میں ملحوظ نہیں ہے لہذا غلطی واقع ہو گئی۔

اور غلطی میں ڈالنے والے امور میں سے ایک امر یہ بھی ہے کہ عدم جو ملکہ کا مقابل ہے اُس کو ضد اور نقیض کی جگہ لے لیا جائے یعنی عدم الشئی اور نقیض الشئی اور عدم الشئی میں فرق نہ کیا جائے مثلاً سکون۔ عدم الحركة عمامن شائد ان یحرک ہے مگر سکون کا معنی صرف عدم الحركة کو ہے کہ حرکات کو بھی ساکنہ کہنا ایک مغالطہ ہے کیونکہ سکون کا معنی صرف عدم الحركة نہیں بلکہ عدم الحركة عمامن شائد ان یحرک ہے اور حرکات کی شان سے حرکت کرنا نہیں ہے کیونکہ حرکت کرنا تو اجسام کی شان سے ہے۔ پس یہاں ضد کی وجہ سکون اور حرکت کے درمیان تقابل تضاد کا گمان کر لینا ہے۔ اور اسی طرح علی ہے۔ کہ یہ عدم البصر عمامن شائد ان یکون بصیرا ہے۔ مگر علی کا معنی صرف عدم البصر ہے کہ لولہ کو اعلیٰ کہنا ایک مغالطہ ہے۔ کیونکہ علی کا معنی صرف عدم البصر نہیں ہے بلکہ عدم البصر عمامن شائد ان یکون بصیرا ہے اور بینا ہونا دیوانہ کی شان سے نہیں ہے کیونکہ بینا ہونا تو حیوانات کی شان سے ہے پس یہاں



فساد کی وجہی اور بصیر کے درمیان تقابل ایجاب و سلب کا گمان کر لینا ہے جیسے فرس و لافرس میں ہے۔

اور مغالطہ مشہورہ میں سے ایک اُن کا یہ قول ہے کہ "کسی مطلوب مجہول کا حاصل کرنا ممکن ہی نہیں"؛ کیونکہ جب یہ مطلوب مجہول حاصل ہوگا تو کس چیز سے معلوم ہوگا کہ یہ تیرا مطلوب ہے اور اگر حاصل ہونے کے بعد معلوم نہ ہو کہ یہ تیرا مطلوب ہے تو جہل کا باقی رہنا ضروری ہوا۔ اور یا پھر حاصل ہونے سے قبل اس کا علم ہوگا یہاں تک کہ تو جان لے گا کہ وہ مطلوب یہ ہے۔ اور ان دونوں تقدیروں پر مطلوب کا حاصل کرنا ممکن ہے۔ لیکن پہلی تقدیر پر یعنی امتناع، بر تقدیر بقای جہل اس سبب سے ہے کہ جب وہ پایا جائے گا تو اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس کی معرفت محال ہے اور جب اس کی معرفت محال ہوئی تو پھر اس کا حاصل کرنا محال و ممکن ہوا۔ اور دوسری تقدیر پر (یعنی جب مطلوب کے حاصل ہونے سے پہلے اس کا علم ہو) اس کا حاصل کرنا اس لئے ممکن ہے کہ اس تقدیر پر تحصیل حاصل لازم آتا ہے اور وہ محال ہے و لہذا ہر چہ حاصلت بار دوم تحصیل ان ممنوع است از برائے آنکہ اگر بار دوم حاصل کنند معلوم شد کہ پیشتر حاصل نبودہ و ان خلاف مفروض است و اگر حاصل نگشت تحصیل بار دیگر براں صادق نیاید۔ کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی مطلوب کو حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ مطلوب معلوم ہوگا یا مجہول اگر مطلوب معلوم ہو تو اس کی طلب کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے اور نہ اس کی کوئی ضرورت ہے اور اگر مطلوب مجہول ہے تو اس کے حصول کے وقت کس چیز سے معلوم ہوگا کہ یہ تیرا مطلوب ہے لہذا جہل باقی رہا۔

الجواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مطلوب ایک وجہ سے معلوم ہے اور دوسری وجہ سے مجہول پس مجہول کے حاصل ہونے کے بعد وجہ معلوم مخصوص سے معلوم ہو جائے گا کہ یہ تیرا مطلوب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ تیرا غلام بھاگ گیا ہو جب اس کو پایا جائے تو وہ ذات کے اعتبار سے معلوم اور مکان کے اعتبار سے مجہول تھا پس اس کے پائے جانے کے وقت تو اس کو اس وجہ سے جو تجھے معلوم ہے یعنی اس کی ذات و صورت سے پہچان لے گا کہ یہ ہی تیرا غلام ابھی ہے۔

جواب کی توضیح یہ ہے کہ مطلوب کا حصر مطلوب معلوم مطلق اور مطلوب مجہول مطلق میں ہمیں تسلیم نہیں ہے حتیٰ کہ تحصیل حاصل یا طلب مجہول مطلق لازم آئے بلکہ اس میں ایک تیسری شق کی بھی گنجائش ہے اور وہ یہ ہے کہ مطلوب نہ معلوم مطلق ہے اور نہ مجہول مطلق بلکہ من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول تو چونکہ یہ من وجہ معلوم ہے اس لئے اس کی طرف متوجہ ہونا اور اسی کی حقیقت کے حصول کے درپے ہونا طلب مجہول مطلق نہ رہا اور چونکہ من وجہ مجہول ہے اس لئے تحصیل حاصل بھی لازم نہیں آتا جس طرح مثلاً انسان اولاد میں من وجہ یعنی مثلاً کتابت کے ذریعہ معلوم ہو جائے پھر اسی عرضی کو ذریعہ بنا کر اس کی حقیقت معلوم کرنے کے درپے ہو جائیں تو یہاں ہی

ہوگا کہ انسان ہمیں من و مہر معلوم تھا اور من و مہر مجہول اور اسی و مہر معلوم سے ہم نے اس کی و مہر مجہول کو حال کو کے اس کی تحقیقت کو معلوم کر لیا جس میں نہ تو تحصیل حاصل لازم آیا اور نہ طلب مجہول مطلق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابحاث۔ قولہ اذ مع اعتبار قید الخ اور اسی قبیلہ سے ان کا یہ قول ہے **الْفَلْطُ فَلَطٌ وَغَلَطٌ صَحیح**۔ شکل اول کی ترتیب دے کر یوں کہا **الْفَلْطُ فَلَطٌ** وکل **غَلَطٌ صَحیح** تو ترتیب یہ آئے گا **الْفَلْطُ صَحیح**۔ اب اگر کبریٰ کا موضوع **فَلَطٌ** ہو تو کبریٰ صادق ہے لیکن صورت قیاس فاسدہ کیونکہ حد اوسط مکرر نہیں ہے اس لئے کہ صغریٰ میں **فَلَطٌ** جو محمول ہے اس کا معنی ماصدق علیہ **الْفَلْطُ** ہے اور کبریٰ میں **فَلَطٌ** جو موضوع ہے اس سے خود **فَلَطٌ** مراد ہے اور اگر کبریٰ کا موضوع **(فَلَطٌ)** سے مراد ماصدق علیہ **الْفَلْطُ** ہو تو صورت قیاس صحیح لیکن کبریٰ کا ذیہ ہے کیونکہ **فَلَطٌ** کا مصداق **فَلَطٌ** ہے نہ کہ صحیح جیسا کہ اس پر صغریٰ شاہد ہے۔

قرآن المصادرة علی المطلوب - مصادره علی المطلوب کے غلط ہونے کے سبب میں اختلاف ہے شیخ مقبول اور امام فخر الدین رازی کا مختار یہ ہے کہ اس کے غلط ہونے کا سبب مادہ ہے اور محقق طوسی وغیرہ کہتے ہیں کہ اس کے غلط ہونے کا سبب فساد صورت ہے مگر حق بات یہ ہے کہ اس میں جو خلل ہے نہ تو وہ مادہ قیاس کی وجہ سے ہے اور نہ صورت قیاس کی وجہ سے کیونکہ مادہ صادق ہے اور صورت صحیحہ لہذا فساد کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے لئے یہ ضروری ہے کہ صغریٰ و کبریٰ میں نتیجہ ایک تیسرا قضیہ نکلے اور اس میں یہ نہیں ہے

قول زید انسان لانه بشر و کل بشر انسان - شارح محقق مد ظله ناظره از علامه شیرازی که در شرح حکمت الاشراق  
افاده نموده تحقیق فرموده که خلل در مصادره بکدامی از ماده و صورت نیست زیرا که ماده و صورت هر دو صحیح است بلکه خلل در این است  
که قول آخر لازم قیاس مغایر مقدمات نیست و حال آنکه این امر در قیاس واجب است این عذر ضعیف میگوید که کبری کل بشر انسان  
بسبب مترادف بودن بشر و انسان در حکم کل انسان انسان است و آن محل ادلی است که در آن محمول علین حقیقت موضوع باشد  
نه محل متعارف که در آن بر اتحاد وجود موضوع و محمول اقتضاء کنند و اتحاد ذات و عنوان در آن معتبر نیست و ما خود در علوم و محصورات  
الربع اولست نه ثانی و این خللی است که تعلق بقضا و صورت دارد زیرا که بسبب قوت کلیت کبری قیاس بر هیأت غیر تاجیه مرتب  
گردد و شاید مصطفی رحمة الله علیه علامه همین وجه از اغلاط صورتیه شمرده که زیر ذشی تالیف مندرج است : شرح فارسی

تو کہ وھذا لا شتبا لانہ اس مقام کی کچھ توضیح یہ ہے متکلمین اور فلاسفہ کا اشیاء کے وجود فی الخارج پر اتفاق ہے



ہے اور اس میں اختلاف ہے کہ آیا اشیاء کے وجود فی الخارج کے علاوہ کوئی دوسرا وجود بھی ہے یا نہیں فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ موجود فی الخارج کا ایک وجود ذہنی بھی ہے جس کو وجود ظنی کہتے ہیں۔ اور متکلمین اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر اشیاء کے وجود خارجی کے علاوہ وجود ذہنی بھی ہو تو نادر کے تصور سے ذہن جل جانا چاہیے اور پہاڑ کے تصور سے پھٹ جانا چاہیے اور متحرک کے تصور سے متحرک اور ساکن کے تصور سے ساکن ہو جانا چاہیے اسی طرح حار کے تصور سے گرم اور بارد کے تصور سے سرد ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا لہذا اشیاء کا وجود صرف ایک ہی ہے یعنی وجود خارجی، اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ بعض چیزیں ایسی ہیں جو خارج میں موجود نہیں بلکہ خارج میں ان کا وجود ہو ہی نہیں سکتا جیسے اجتماع النقیضین اور شریک الباری تو اگر وجود ذہنی کوئی چیز نہیں ہے تو ان اشیاء پر تم حکم کیسے لگاتے ہو مثلاً تم یہ کہتے ہو شریک الباری ممکن اور اجتماع النقیضین محال وغیرہ باقی رہا آپ کا یہ کہنا کہ اگر وجود ذہنی کو تسلیم کر لیا جائے تو نادر کے تصور سے ذہن کو جل جانا چاہیے اور پہاڑ کے تصور سے ذہن کو پھٹ جانا چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے کہ موجود فی الذہن صرف صورت ذہنیہ بالوجود الظنی ہے اگر وجود خارجی کے ساتھ اشیاء کو موجود فی الذہن کہتے تو ذہن کا جل جانا یا پھٹ جانا لازم آتا تو تم نے یہاں یہ غلطی کی کہ شئی کی مثال کو اصل شئی قرار دے کر تم نے غلط نتیجہ نکال لیا یہ تو صنف رحمۃ اللہ علیہ کا جواب ہے اور دوسرا جواب شرح فارسی میں یوں دیا ہے کہ جلنا اور پھٹ جانا تو مادیات کی شان ہے اور چونکہ ذہن مجرد عن المادة ہے اس لئے اگر بالفرض وجود خارجی کے علاوہ دوسرے وجود سے بھی جل جانا اور پھٹ جانا لازم آتا ہو تب بھی ذہن کا جل جانا اور پھٹ جانا لازم نہیں آتا۔

اغلوطة۔ لولم یصدق قضیۃ لم یصدق زید قائم وکلما لم یصدق زید قائم صدق نقیضہ اعنی زید لیس بقائم نتیجہ کلما لم یصدق قضیۃ صدق زید لیس بقائم مع انها قضیۃ من القضايا والحل ان التقادیر الماخوذة فی الكبرى اعنی قولك کلما لم یصدق زید قائم صدق نقیضہ اعنی زید لیس بقائم ان کانت واقعیۃ فصدقها مسلم لکن لا اندراج اذا حکم فی الصغری انما هو علی التقادیر الفرضیۃ الخیر الواقعیۃ ضرورة ان عدم صدق قضیۃ من القضايا من الممتنعات ضرورة ان قولنا الواجب موجود او سمیع او بصیر واجب الصدق فیکون عدم صدقها محالاً وان کانت تقادیر الكبرى اعمّ منعنا کلیۃ اذ کذب الشئی انبیا یستلزم صدق نقیضہ بحسب الواقع فانه جاز علی تقدیر محال ان یکذب النقیضان معالان محال جاز ان یستلزم محالاً آخر ویقرب من هذا الاغلوطة المغالطة العامة الوارد التي یمکن ان یتثبت بها یتی مطلوب اردت صادقاً کان او کاذباً فنقول المدعی ثابت لانه لولم یمکن المدعی ثابتاً کان نقیضہ ثابتاً وکلما کان نقیضہ ثابتاً کان شئی من الاشیاء ثابتاً نتیجہ لولم یمکن المدعی ثابتاً کان شئی من الاشیاء ثابتاً وینعکس بعکس النقیض لولم یمکن شئی من الاشیاء ثابتاً کان المدعی ثابتاً مع انه شئی من الاشیاء هذا خلف وتخییر العقلاء فی حلہ



فمن قائل يقول انا لانسلم ان تلك الشرطية تنعكس بهذا العكس الى  
 هذا الشرطية كيف والشئان في الاصل والعكس مختلفان بالعموم  
 والخصوص بل عكس هذا الشرطية قولنا كلما لم يكن ذلك الشئ ثابتا  
 كان المدعى ثابتا وهو حق وان شئت قلت بتقرير اخر ان عكس تلك  
 الشرطية لو لم يكن شئ من الاشياء ثابتا في ضمن نقيض المدعى كان  
 المدعى ثابتا ومن محجب بحجب بان المقدم في العكس محال والمحال  
 جازان يستلزم نقيضه فلا خلف وقد وقع الاطناب في تفصيل هذا  
 الباب لما ان الرسائل المدونة في هذا الفن التي جرت في زمانها هذا  
 عادة قرائتها خالية عن تفصيل باب المغالطة فرأيت ان اوضح بذكر  
 رسالتی هذا لتكون نافعة للمتعلمين مفيدة للطالبين۔

**تقریر۔** یہ مغالطہ عظیمہ ہے کہ اس کو ہمدی کے اثبات کے لئے وارد کیا جاسکتا ہے اس کی تقریر یہ ہے۔ اگر کوئی قضیہ صادق  
 نہ ہوگا تو زید قائم صادق نہ ہوگا۔ اور جب زید قائم صادق نہ ہوگا تو اس کی نقيض یعنی زید ليس بقائم صادق ہوگی۔ نتیجہ اُسے گا کہ  
 جب کوئی قضیہ صادق نہ ہوگا تو زید ليس بقائم صادق ہوگا۔ باوجودیکہ یہ بھی قضایا میں سے ایک قضیہ ہے۔ اسکے حل کی تقریر یہ  
 ہے کہ کبریٰ میں اگر تقادیر واقعہ پر حکم ہو رہا ہے تو کبریٰ دای کلام یصدق زید قائم صدق نقيضه اعنی زید ليس بقائم کا صدق مسلم  
 ہے لیکن اس صورت پر اصغر کا اندراج تحت الاکبر نہ ہوگا۔ (حالانکہ نتیجہ کے لئے یہ امر ضروری ہوتا ہے) کیونکہ صغریٰ میں جو حکم ہے وہ  
 تقادیر فرضیہ غیر واقعیہ کی بنا پر ہے کیونکہ یہ ایک بدیہی امر ہے کہ کوئی قضیہ بھی صادق نہ ہو، یہ محالات میں سے ہے اس لئے کہ  
 ضروری طور پر واجب موجود والواجب یصح والواجب یصح ضروری الصدق قضایا میں سے ہیں تو قضایا مذکورہ کا صادق

نہ ہونا محال ہو پس جبکہ اصغر کا اندراج تحت الاکبر نہ ہوا تو قیاس ہی صحیح طور پر مرتب نہ ہوا، اور اگر کبریٰ میں تقادیر عام ہوں تو  
 اصغر کا اندراج تحت الاکبر ہو جائے گا لیکن کبریٰ کلیہ نہ ہوگا (حالانکہ شکل اول کے لئے کلیہ کبریٰ شرط ہے) کیونکہ کبریٰ کا یہ حکم کہ  
 کلام یصدق زید قائم صدق نقيضه صرف تقادیر واقعی پر ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی قضیہ کا کذب اس کی نقيض کے صدق کو  
 بحسب الواقع ہی مستلزم ہو سکتا ہے۔ اور ”بحسب الفرض“ ضروری نہیں کہ قضیہ کا کذب اس کی نقيض کے صدق کو مستلزم  
 ہو کیونکہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے پس اگر ارتفاع نقيضین لازم آئے تو کوئی حرج نہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ  
 علیہ فرماتے ہیں کہ اس مغالطہ کے قریب مغالطہ عامۃ الورد ہے اور مغالطہ عامۃ الورد وہ مغالطہ ہے جس کے ساتھ ہر مطلوب  
 تصویر ہو یا تصدیقی ایجابی ہو یا سلبی صادق ہو یا کاذب جس کے اثبات کا بھی تو ارادہ کرے ثابت کرنا ممکن ہے۔ اس کی تقریر  
 یہ ہے کہ تو کہے کہ مدعی ثابت ہے کیونکہ اگر مدعی ثابت نہ ہوگا تو اس کی نقيض ثابت ہوگی ”ورنہ ارتفاع النقيضین لازم آئے گا“  
 اور جب اس کی نقيض ثابت ہوگی تو کوئی شئ من الاشياء ثابت ہوگی۔ تو نتیجہ اُسے گا کہ اگر مدعی ثابت نہ ہوگا تو کوئی شئ من الاشياء  
 ثابت ہوگی۔ اور چونکہ ہر قضیہ کو اس کا عکس نقيض لازم ہوا کرتا ہے۔ اس لئے جب اس کا عکس نقيض نکالا جائے گا تو اس کی صورت  
 یوں ہوگی ”کلام یکن شئ من الاشياء ثابتاً کان المدعی ثابتاً“ اور یہ تو خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ جب اشیا میں سے کوئی شئ بھی  
 ثابت نہ ہوگی تو مدعی کیونکر ثابت ہوگا کیونکہ مدعی بھی تو شئ من الاشياء ہے، اور یہ محال اس لئے لازم آیا کہ آپ نے ہمارا مدعی  
 تسلیم نہیں کیا تھا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مغالطہ عامۃ الورد کے حل میں عقلاً متعجب ہونے میں بعض نے اس کا یہ جواب  
 دیا ہے کہ ”قضیہ شرطیہ، جو نتیجہ قیاس ہے اس کا عکس نقيض وہ نہیں ہے جو تم نے نکالا ہے بلکہ اس کا عکس نقيض تو یہ ہے: کلام  
 یکن ذلك الشئ ثابتاً کان المدعی ثابتاً“ اور یہ حق و صواب ہے اور تمہاری غلطی کی وجہ یہ ہے کہ اصل (ای نتیجہ) اور عکس کے  
 اختلاف فی العموم والخصوص کا لحاظ نہیں کیا گیا حالانکہ عکس کے لئے یہ لابدی امر ہے کہ یہ اصل کے طور پر اعم یا اخص ہو مگر نتیجہ  
 میں جو لفظ شئ ہے وہ اخص ہے کیونکہ اس سے نتیجہ کی نقيض مراد ہے اور عکس میں جو لفظ شئ ہے وہ عام ہے، اگر آپ چاہیں  
 تو اس کی تقریر یوں بھی کر سکتے ہیں کہ اس اس شرطیہ کا عکس یہ ہے ”لو لم یکن شئ من الاشياء ثابتا في ضمن نقيض المدعی کان المدعی  
 ثابت“ اور بعض محجب اس مغالطہ عامۃ الورد کا یہ جواب دیتے ہیں کہ عکس میں جو مقدم ہے وہ محال ہے اور محال جائز ہے  
 کہ اپنی نقيض کو مستلزم ہو پس کوئی خلاف مفروض نہیں ہے یعنی شئ من الاشياء کا عدم ثبوت محال ہے اور عدم ثبوت شئ من الاشياء  
 کی تقدیر پر ثبوت مدعی بھی محال ہے تو یہاں ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوا اور یہ محال نہیں ہے ”جو زوا استلزم المحال للمحال“



جب باب مغالطہ میں کلام طویل ہو گیا جو اس رسالہ مختصر کے لائق نہیں تھا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ عذر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس باب مغالطہ کی تفصیل میں اطناب (ددازی سخن) اس لئے واقع ہوا کہ رسائل جو اس فن میں مدونہ ہیں جن کی قرآنہ کی میرے اس زمانے میں عادی جاری ہے وہ باب مغالطہ کی تفصیل سے خالی پڑے تھے اس لئے میں نے سمجھا کہ اپنے اس رسالہ کو اس باب کے ذکر سے مزین کروں تاکہ وہ متعلمین کے لئے نافع اور طالبین کے لئے مفید ہو۔

**ابحاث - قولہ اغلو طہ الخ -** یہ اغلو طہ تصدیقات کی طرح تصورات میں بھی جاری ہوتا ہے یا اس طور کیوں کہا جائے کہ اگر مفرد صادق نہ ہوگا تو انسان صادق نہ ہوگا اور جب انسان صادق نہ ہوگا تو اس کی نفیض (یعنی لا انسان) صادق ہوگی۔ تو نتیجہ آئے گا کہ جب مفرد صادق نہ ہوگا تو لا انسان صادق ہوگا۔ باوجودیکہ لا انسان مفردات سے مفرد ہے۔ وعلہ ظاہر۔

**قولہ والحل الخ -** اس کا محصل یہ ہے کہ ضابطہ یا تو عدم اندراج الا صغر تحت الکبریٰ وجہ سے یا پھر کلیتہ کبریٰ کے فقدان کی وجہ سے ہے حالانکہ شکل ادل کے صحیح نتیجہ دینے کے لئے ان دونوں چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔

**قولہ ویقرب الخ -** شاید قرب کی یہ وجہ ہو کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا بیان قیاس اقرانی شرطی کے ساتھ ہے اور ان دونوں میں سے کوئی بھی مطلوب تصوری یا تصدیقی کے ساتھ نہیں ہے۔

**قولہ المغالطہ العامة الوسود الخ -** اس مغالطہ کے عامۃ الورد ہونے کی وجہ ماقن کے قول "لیکن ان یثبت الخ" سے ظاہر ہے یعنی اس کو عامۃ الورد اس لئے کہتے ہیں کہ اس کو ہر مطلوب میں جاری کر سکتے ہیں۔

**فائدہ -** حضرت شمس العلماء شرح مرقات میں فرماتے ہیں کہ بعض اہل تحقیق کہتے ہیں کہ یہ مغالطہ عامۃ الورد نہیں ہے بلکہ صرف اس قاعدہ پر وارد ہوتا ہے کہ جس موجب کلیہ کا عکس نفیض موجب کلیہ آتا ہو۔ وکیفی فی جوابہ ان مبناہ علی تسادی نفیض المتساویین وعموم نفیض الاخص من نفیض الاعم وانہ مخصوص بما سوی نقائص الامور العامة او علی انتاج اللزومین لزومیتہ والسر فیہ ان بطلان عکس نفیض المذكور انما یستلزم بطلان نتیجۃ الموجب بطلان احدی مقدمتی القیاس لا بطلان نفیض المدعی حتی یثبت المدعی شرح شمس العلماء۔

**فصل ولا بد ان یعلم انه اذا کان احدی مقدمتی القیاس غیر برہانیۃ بل کانت جدلیۃ او خطابیۃ او شعریۃ او غیرہا کان القیاس ایضاً غیر برہانی و کذا الکلام فی القیاس الجدلی ونظائرہ وبالجملۃ المؤلف من الساجح والمرجوح مرجوح وھہنا قد تم بحث الصناعات الخمس وبہ تم مقاصد الفن بنوعیہ اعنی الموصول الی التصور والموصول الی التصدیق۔**

**تقریر -** مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول "ولا بد ان یعلم انه الخ" سے ایک سوال مقدمہ کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ صناعات کا پانچ میں حصہ غیر حاصر ہے۔ کیونکہ قیاس کی ادبی قسمیں لکل سکتی ہیں مثلاً وہ قیاس جو دو مختلف مقدمات سے مرکب ہوا کہ ایک مقدمہ برہانیہ اور دوسرا مقدمہ جدلیہ ہوا ایک مقدمہ برہانیہ اور دوسرا مقدمہ شعریہ ہوا یا ایک مقدمہ برہانیہ اور دوسرا مقدمہ خطابیہ ہوا۔ اور اس مرکب کا برہان نام رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس کا ایک خطابیہ ہوا الخ، اقسام خمسہ مذکورہ میں سے کسی قسم میں بھی داخل نہیں ہے۔ اور اس مرکب کا برہان نام رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس کا ایک مقدمہ غیر برہانی ہے اور نہ اس کو غیر برہانی کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ایک مقدمہ برہانی ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ امر جاننا ضروری ہے کہ جب قیاس کے دو مقدمات میں سے ایک مقدمہ غیر برہانیہ ہو بلکہ جدلیہ ہو یا خطابیہ ہو یا شعریہ ہو یا انکا غیر یعنی سفسطی ہو، تو قیاس بھی غیر برہانی ہوگا۔ چنانچہ جو قیاس یقینیات مع مشہورات یا مسلمات سے مرکب ہو وہ جدلی ہوگا الخ۔ اسی طرح کلام قیاس جدلی اور اسکے نظائر یعنی خطابی اور شعری میں سے یعنی جو قیاس مشہورات یا مسلمات مع مقبولات یا منظونات سے مرکب ہو وہ قیاس خطابی ہوگا اور مع مخیلات سے شعری اور مع الوہیات سے سفسطی ہوگا جدلی نہیں ہوگا۔ اور جو قیاس مقبولات مع مخیلات سے مرکب ہو وہ شعری ہے اور مع وہیات سے سفسطی ہے خطابی نہیں ہے اور جو قیاس مخیلات مع وہیات سے مرکب ہو سفسطی ہے شعری نہیں ہے حاصل کلام وزبدہ مرام یہ ہے کہ جو قیاس غالب و مغلوب سے مرکب ہو مغلوب ہوگا راجح و مرجوح سے مرکب ہو مرجوح ہوگا۔ یعنی مرکب ذاتی الخراج کے تابع ہوگا جیسا کہ نتیجہ خمس المقدمات کے تابع ہوتا ہے لہذا یہ اقسام مذکورہ، اقسام خمسہ میں سے کسی کسی قسم میں داخل ہونگی لہذا صناعات کا پانچ میں حصہ بالکل درست ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہاں صناعات خمس کی بحث تمام ہوئی (تشریح مناسب مقامات کہ انہیں ضعیف البیان بندہ ناچیز محمد اشرف غفرلہ ولد مولوی عبدالغنی مرحوم بطور آمد کامل گشت) اور اسکے ساتھ ہی فن کے مقاصد اپنی دونوں قسموں یعنی الموصول الی التصور (یعنی معرفت قول خارج) اور الموصول الی التصدیق (یعنی حجت و دلیل) کے ساتھ تمام ہوئے۔ الحمد للہ رب العالمین



خاتمہ۔ کل علم ثلاث امور احدها الموضوع وهو ما يبحث في العلم عن عوارضه ولو احقه الذاتية كبدن الانسان لعلم الطب والكلمة والكلام لعلم النحو والمقدار المتصل لعلم الهندسة والمعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لصناعتی هذا وينبغي ان يعلم انه لا يبحث عن وجود الموضوع ولا يبحث عن ماهيته في العلم الذي هو موضوع له فلا يبحث الطبيب عن بدن الانسان من حيث انه موجود او جسم او حيوان ناطق ولا النحوي عن حقيقة الكلمة والكلام ومن ثم لما كان موضوع علم الطبعي الجسم المطلق وكان صاحب هذا الفن يوسر مباحث الهيولي والصورة في الطبيعيات اشكل عليه ان الهيولي والصورة من اجزاء الجسم ومقوماته فكيف يوسر هذه المباحث في الطبيعيات واعتد من قبله ان هذا المباحث استطرادية وثانيها مبادية والمبادي ما يتبني عليه المسائل وهي اما تصورية اي حد ودور موضوع الصناعة واجزائه وجزئياته واعراضه الذاتية او تصديقية وهي المقدمات التي تؤلف منها قياسا مابدا يهيته ويسمى العلوم المتعارفة او غير بد يهيته بل نظرية مسلمة فان كان التسليم على سبيل حسن الظن ممن القاء اليه تسمى اصولا موضوعة فان كان التسليم مع الاستنكار يسمى مصادرة و ثالثا المسائل وهي التي اشتمل العلم عليها ويحاول اثباتها بالدليل۔

تقریر۔ مسنف رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب کو خاتمہ پر ختم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر علم کے لئے یہ امور ہوتے ہیں جو اس علم کے اجزاء

اور موقوف علیہ ہوتے ہیں ایک موضوع دوسرے مبادی تیسرے مسائل۔ موضوع وہ چیز ہوتی ہے کہ علم میں اس کے احوال ذاتیہ (کہ جو اس کے خصائص اور آثار مطلوب ہوتے ہیں) کی بحث کی جائے جیسے بدن انسان علم طب کے لئے اور کلمہ وکلام علم نحو کے لئے اور مقدار متصل علم ہندسہ کے لئے اور معلوم تصوری و معلوم تصدیقی علم منطق کے لئے موضوع ہے۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول و یقینی الخ سے ایک دہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔ دہم یہ تھا کہ جب ہر علم میں موضوع کا ہونا ضروری ہے تو شاید ہر علم میں اس کے موضوع کی ماہیت اور وجود اور اس کے اجزاء کی بحث بھی ہوگی تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ امر معلوم ہونا چاہیے کہ علم میں اس کے موضوع کی ماہیت اور وجود اور اجزاء سے بحث نہیں ہوتی بلکہ علم میں اس کے موضوع کے احوال ذاتیہ کی بحث ہوتی ہے۔ پس طبیب بدن انسان سے اس حیثیت سے بحث نہیں کرے گا کہ وہ موجود ہے یا جسم نامی یا حیوان ناطق ہے اور نہ نحوی کلمہ وکلام کی حقیقت سے بحث کرے گا۔ اسی وجہ سے (کہ موضوع علم کی ماہیت و وجود و اجزاء سے اس علم میں بحث نہیں ہوتی) جب صاحب علم طبعی طبیعیات میں حیولی و صورت سے بحث کرتا ہے تو اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ علم طبعی کا موضوع جسم مطلق ہے اور حیولی و صورت جسم مطلق کے اجزاء ہیں لہذا حیولی و صورت سے علم طبعی میں بحث کرنا درست نہیں ہے کیونکہ کسی علم میں اس علم کے موضوع کی ماہیت اور وجود و اجزاء سے بحث نہیں ہوتی۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صاحب فن طبعی کی طرف سے یہ عذر کیا جاتا ہے کہ طبیعیات میں حیولی و صورت کے مباحث طبعاً و استطراداً لائے جاتے ہیں۔

دوسرا امر مبادی ہیں۔ اور مبادی وہ امور ہیں جن پر علم کے مسائل موقوف ہوں اور مبادی کی دو قسمیں ہیں۔ اول تصوریہ عن تصدیقی مبادی تصوریہ یہ ہیں موضوع علم کی تعریف مثل جسم طبعی کی فن طبعی میں اور موضوع علم کے اجزاء کی تعریفات مثل حیولی و صورت کے اور موضوع علم کی جزئیات کی تعریفات مثل جسم بسیط کے اور موضوع علم کے اعراض ذاتیہ کی تعریفات مثل حرکت و سکون کے (تعریفات سے یہاں مطلق معارف مراد ہیں عام اذی کہ حدود ہوں یا رسوم) مبادی تصدیقیہ وہ مقدمات (قضایا) ہیں جن سے وہ قیاسات مرکب کئے جائیں جن سے مسائل علم ثابت کئے جاتے ہیں خواہ وہ مقدمات (قضایا) بدیہیہ ہوں اور ان کو علوم متعارفہ کہتے ہیں اور خواہ وہ مقدمات بدیہیہ نہ ہوں بلکہ نظریہ مسلمہ ہوں۔ پس اگر متعلم ان مقدمات کو اس وجہ سے تسلیم کرے کہ اس کو اپنے معلم کے ساتھ مشن عقیدت ہے تو ان کو اصول موضوعہ کہتے ہیں اور اگر تسلیم مع انکار کے ہو تو ان کو مصادرات کہتے ہیں (ممکن ہے کہ ایک ہی مقدار ایک شخص کے اعتبار سے اصل موضوع ہو اور دوسرے کے اعتبار سے مصادرات)

تیسرا امر مسائل ہیں۔ مسائل وہ قضایا ہوتے ہیں کہ علم ان پر مشتمل ہوتا ہے اور ان کا اثبات دلیل یا تنبیہ سے مقصود ہوتا ہے (درجہ



تردید یہ ہے کہ علم کے مسائل اکثر نظریہ ہوتے ہیں جن کے اثبات کے لئے دلائل کی حاجت ہوتی ہے اور کبھی بدیہیہ تحقیق ہوتے ہیں اور اس وقت تنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے کوئی مسئلہ بدیہی جلی نہیں ہوتا اور نہ کتابوں میں تدوین کی حاجت نہ ہوتی،

**ابحاث۔** قولہ الموضوع الخ موضوع علم امر واحد ہوگا جیسے عدد، حساب کے لئے یا امور متعدد ہوں گے جن کا ایک امر میں اشتراک ضروری ہے جو علم کے تمام مسائل میں ملحوظ ہو جیسے کلمہ و کلام، علم نحو کا موضوع ہیں اور یہ دونوں امر واحد یعنی اعراب بنام میں شریک ہیں اسی طرح فن منطق کا موضوع دو ہیں ”معلوم تصوری و معلوم تصدیقی“ جو امر واحد یعنی ایصال الی الجہول میں شریک ہیں ورنہ بہت سے علوم کا علم واحد ہونا لازم آئے گا۔

**تنبیہ۔** اس مقام پر یہ امر نظر رکھنا نہایت ہی ضروری ہے کہ علوم کے اجزاء کا ان تین امور (موضوع، مبادی، مسائل) میں صرف ظاہری طور پر ہے حقیقت یہ ہے کہ علوم کے اجزاء صرف مسائل ہیں مسائل ہی کے مجموعہ کا نام علم ہے کیونکہ مبادی و مسائل ہیں اور شئی کا وسیلہ شئی سے خارج ہوتا ہے اور موضوع علم سے اگر نفس موضوع علم مراد ہے تو وہ کوئی علیحدہ مستقل چیز نہیں ہے۔ بلکہ موضوعات مسائل (جو کہ اجزاء مسائل ہیں) میں مندرج ہے اور اگر موضوع علم کا معرف مراد ہے تو وہ مبادی تصوریہ میں داخل ہے اور اگر موضوع کے موضوع ہونے کی تصدیق مراد ہے تو وہ مقدمات الشروع فی العلم میں داخل ہے اور اگر موضوع علم سے وجود موضوع کی تصدیق مراد ہو تو وہ مبادی تصدیقیہ میں داخل ہے۔ قتالی۔

**موضوع علم کی وجہ تسمیہ۔** علم کے موضوع کو ”موضوع“ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ موضوع علم ”خود“ یا اس کا جز یا اس کی نوع یا اس کا عرض ذاتی یا موضوع علم کے عرض ذاتی کی نوع اس علم کے مسئلہ کا موضوع ہوتا ہے اور موضوع علم کا عرض ذاتی اس علم کے مسئلہ کا محمول ہوتا ہے مثلاً کل جسم طبعی فلا شکل طبعی۔ یہ حکمت طبعیہ کا مسئلہ ہے اس مسئلہ میں خود موضوع علم طبعی یعنی جسم طبعی مسئلہ کا موضوع ہے اور ”کل صورتہ تقبل الکلون والفساد“ میں اس کا جز یعنی ”صورت“ مسئلہ کا موضوع ہے اور ”کل حیوان فلا قوۃ لامستہ“ میں ”حیوان“ جو موضوع علم یعنی جسم طبعی کی ایک نوع ہے موضوع مسئلہ ہے اور ”کل حرکت منطبقۃ علی الزمان“ میں ”حرکت“ جو کہ موضوع علم یعنی جسم طبعی کا عرض ذاتی ہے موضوع مسئلہ ہے اور ”کل حرکتین مستقیمتین لا بد من السکون ینتھما“ میں حرکت مستقیمہ جو موضوع علم یعنی جسم طبعی کے عرض ذاتی کی ایک نوع ہے جو موضوع مسئلہ بنی ہوئی ہے۔

**قائدہ عرض دو قسم ہے** عرض ذاتی اور عرض غریب۔ عرض ذاتی وہ عرض ہے جو شئی کو بذریعہ واسطہ یا امر مساوی کے واسطہ سے

عارض ہو خواہ وہ امر مساوی جز ہو یا خارج جیسے فصل و خاصہ۔ اور عرض غریب وہ عرض ہے جو شئی کو جزو عام یا خارج عام یا خاص یا مابین کے واسطہ سے عارض ہو۔ جیسے علم شئی جو انسان کو حیوان کے واسطہ سے عارض ہے اور حیوان۔ انسان کا جز ہے اور اس سے عام ہے اور اس عرض غریب کی مثال جو امر خارج عام کے واسطہ سے عارض ہو جیسے متحرک جو امیض سے عارض ہو اور جسم، امیض سے خارج ہے اور عام، اور اس عرض غریب کی مثال جو امر خارج خاص کے واسطہ سے عارض ہو جیسے متحرک الاصابہ جو حیوان کو کاتب کے واسطہ سے عارض ہے اور کاتب، حیوان سے خارج اور اس سے خاص ہے۔ اور اس عرض غریب کی مثال جو امر خارج مابین کے واسطہ سے عارض ہو جیسے محسوس جو جسم کو ضرور کے واسطہ سے عارض ہے اور ضرور، جسم سے خارج اور اس کا مابین ہے۔

**قولہ والمقدار المتصل الخ** مقدار متصل وہ عرض ہے جو لذاتہ قسمہ کو قبول کرے اور اس کے اجزاء مفروضہ کے ریمان حدود مشترکہ نکل سکیں اور اس کا مصداق خط و سطح ہے جو علم ہندسہ کا موضوع ہے۔ اور علم ہندسہ میں اس کے احوال ذاتیہ مثل تساوی اور قسمہ سے بحث ہوتی ہے۔ مثلاً ہر خط جو دوسرے خط پر قائم ہو تو اس خط کے دونوں پہلوں میں دو زاویہ قائمہ ہوں گے یا دو قائمہ کے مساوی۔ اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ دو مقداریں جو تیسری مقدار کے مساوی ہوں وہ آپس میں برابر دیکھاں ہوں گی۔ **قولہ المعلوم التصوری الخ** یہ بات ملحوظ خاطر رہے۔ کہ ”موضوع علم“ جو ہر ہوگا جیسے بدن انسان علم طب کے لئے یا عرض ہوگا پھر وہ عرض موجودات حقیقیہ سے ہوگا جیسے ”مقدار متصل“ علم ہندسہ کے لئے یا مفہومات اصطلاحیہ سے ہوگا پھر وہ لفظ ہوگا جیسے کلمہ و کلام علم نحو کے لئے یا معنی ہوگا جیسے معلوم تصوری و تصدیقی علم میزان کے لئے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی ترتیب سے موضوع علم کی مثالیں ذکر کی ہیں جس میں حسن و لطافت مخفی نہیں ہے۔ بایں وجہ کہ جو امر کو اعراض پر اور موجودات حقیقیہ کو مفہومات اصطلاحیہ پر تقدم بالشرف ہے اور واحد کو دو پر تقدم بالطبع ہے اور کلمہ و کلام کو (اس سبب سے کہ یہ الفاظ دالہ بر معلوم تصوری و تصدیقی ہیں جو کہ معانی مدلولہ ہیں) معلوم تصوری و تصدیقی پر تقدم بالترتیب حاصل ہے لہذا اول کو ثانی پر اور اولین کو آخرین پر اور ثالث کو رابع پر تقدم کیا ہے۔

**قولہ الہیوی۔** جو ہر قائم بذاتہ لیس متصل فی نفسہ ولا منفصل فی حد ذاتہ ولا واحد فی نفسہ ولا متعدد فی حد ذاتہ بل هو فی ذلک تابع لحوصل متصل فی نفسہ فیکون واحداً بوحدة متعدياً بتعددہ یعنی جیوی وہ جو ہر ہے جس کے منافی نہ اتصال ہے نہ انفصال نہ وحدت نہ کثرت ایک متصل اس میں حال ہو تو وہ ایک متصل ہے اور چند متصل اس میں حال ہوں تو وہ چند متصل



ہے۔ از ہدایۃ الحکمتہ ۱۲

قرآن تسمی اصولاً موضوعۃ۔ ان کو اصول تو اس لئے کہتے ہیں کہ مسائل کی بناء ان پر ہے اور موضوعہ اس لئے کہتے ہیں کہ لفظ موضوعہ وضع بمعنی نہادہ سے ماخوذ ہے اور متعلم بھی ان کو تسلیم کئے ہوئے ہے اور ان کا انکار نہیں کرتا تو اس نے ان کو اپنی جگہ پر رکھا ہوا ہے۔ جیسے مهندس کا قول لانا ان فصل میں کل نقطتین بخط مستقیم۔

قرآن تسمی مصادراً۔ ان کو مصادره اس لئے کہتے ہیں کہ ان سے ان مسائل کا صدور (یعنی شروع) ہوتا ہے جو ان پر موقوف ہوتے ہیں۔ کہوں لانا ان فعل بائی بعد و علی کل نقطہ ثمانیۃ دائرۃ ۱۲

اللهم اغفر لي  
و لمن سعي و نظري  
آمين

فصل۔ فی الرؤس الثمانیۃ اعلم ان القدماء كانوا يذكرون في مبادئ الكتب اشياء ثمانية وليسمونها الرؤس الثمانیۃ احدها الغرض اعنى العلة الغائیۃ لئلا يكون الناظر عابثاً وثانيها المنفعة لتسهيل عليه المشقة في تحصيله وثالثها التسمیۃ اعنى عنوان العلم ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المؤلف ليسكن قلب المتعلم وخامسها انه في اى مرتبة هو ليعلم على اى علم يجب تقديمه وعن اى علم يجب تاخيرہ وسادسها من اى علم هو يطلب ما يلىق به وسابعها القسمة وهو ابواب العلم والكتب وثامنها انحاء التعليم وهى التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب مشتمل على كلها او بعضها قول وانا محمد فضل الامام الخیر ابادى هذا اخروما اسردنا جمعه وتالیفه فی هذه الرسالة من كتب الاقدمين وكلمات المتأخرين والغرض من هذا التالیف ليس الا تعليم المبتدیین وتسهيل الامر على الطالبین فان نفعت ايها الطالب الراغب هذه العجالة نفعا يسيراً فلا تشننى بدعاء حسن الخاتمة والنجاة من حر الحاطمة وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبیین اولاً و آخراً وظاهر اوباطنا والحمد لله رب العالمین

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جب فصل سابق میں یہ ذکر فرمایا تھا کہ ہر علم کے لئے تین امور ہوتے ہیں اول موضوع ثانی مسائل ثالث مبادی اور کبھی کبھی رؤس ثمانیہ پر بھی مبادی کا اطلاق کیا جاتا ہے کیونکہ شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ اور فطرۃ رغبت ان پر موقوف



ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے بعد رؤس ثمانیہ کا ذکر فرمایا کہ متقدمین مصنفین اپنی کتب کے شروع میں آٹھ چیزیں ذکر کرتے تھے جن کو وہ رؤس ثمانیہ کہتے تھے ان میں سے ایک غرض یعنی علت غائیہ ہے تاکہ ناظر عاقل نہ ہو یعنی متعلم کی محنت طلب علم میں رائیگاں نہ ہو جائے اور رؤس ثمانیہ میں سے دوسری چیز منفعت علم ہے تاکہ اس کے حصول میں مشقت آسان ہو جائے اور تیسری چیز تسمیہ یعنی عنوان علم ہے (ای وجہ تسمیہ علم) تاکہ متعلم اس وجہ سے ان مقاصد سے اجمالی طور پر آگاہ ہو جائے جن کی تفصیل غرض کرے گی چوتھی چیز مؤلف کتاب کا تذکرہ ہے تاکہ متعلم کا دل مطمئن ہو جائے اور پانچویں کہ یہ علم کس مرتبہ میں ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کون سے علم سے اس کو مقدم اور کون سے علم سے اس کو مؤخر کرنا ضروری ہے تاکہ متعلم پہلے ان علوم کو حاصل کرے جس کے بعد اس کا مرتبہ ہے اور اس کی تحصیل کے بعد ان علوم کو حاصل کرے جن سے پہلے اس کا مرتبہ ہے اور چھٹی چیز یہ ہے کہ یہ علم کس جنس کا علم ہے (یعنی یہ علوم عقلیہ سے ہے یا نقلیہ سے اصول سے ہے یا کہ فروع سے ہے) تاکہ متعلم اس جنس کے مسائل اس علم میں طلب کرے اور ساتویں چیز تسمیہ ہے یعنی کتاب کے ابواب اور کتاب کی فہرست قائم کرنا تاکہ متعلم ہر باب میں وہ باتیں طلب کرے جو اس باب میں مذکور ہوں اور رؤس ثمانیہ کی آٹھویں قسم تعلیم کے انواع کا علم ہے یعنی تقسیم اور تحلیل اور تجزیہ اور برہان۔ اور حکماء متقدمین رؤس ثمانیہ کو آدھائی کتب میں اس لئے ذکر کرتے تھے کہ معلوم ہو جائے کہ کتاب تمام رؤس ثمانیہ پر مشتمل ہے یا ان میں سے بعض پر۔

چونکہ حکماء متاخرین کے نزدیک رؤس ثمانیہ میں سے رابع وخامس وسادس وسابع کے ذکر میں معتد بہ فائدہ نہیں تھا اور ثمانی کو اشیاء بالمقاصد ہونے کی وجہ سے حجت اور لواحق قیاس میں ذکر کرتے ہیں لہذا شروع کتاب میں ان کا ذکر نہیں کرتے اور اول وثانی (کہ ثالث ثانی کے ساتھ متحد بالذات ومتغاثر بالاعتبار ہے لہذا اس کا ذکر ثانی کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے) کو ہی اول کتاب میں ذکر کرتے ہیں۔ اور جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک متاخرین کا طریقہ اولیٰ تھا تو اسی کو اختیار فرمایا۔ باقی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا نام شروع کتاب میں کسر نفسی کی بنا پر ذکر نہیں کیا لیکن کتاب کے مؤلف کا نام کتاب میں جو کہ کسی جگہ بھی ہو ضروریات سے تھا لہذا خانہ کتاب پر اپنا نام ذکر فرمایا "اقول وانا محمد فضل الامام الخ میں کتاہوں اور میرا نام محمد فضل الامام الخیر آبادی ہے یعنی میرا مقام سکونت قصبہ خیر آباد ہے (جو کہ لکھنؤ کے قصبات مضافہ میں سے ایک معمولہ و مردم خیز قصبہ ہے) کہ میرا یہ نوشتہ اس مصنف کا اخیر ہے جس کو میں نے متقدمین کی کتابوں اور متاخرین کے کلمات سے اخذ کر کے اس رسالہ میں اس کی تالیف و ترتیب کا ارادہ کیا تھا۔ اور جب اس رسالہ کی عبارت بیان مسائل میں اطباء اور ایجاز کے درمیان تھی اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے شایان شان رفیع ایجاز تھا تو غور کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس تالیف سے غرض صرف مبتدیوں کو تعلیم دینا ہے اور طلباء پر اس

امریں آسانی پیدا کرنا ہے لہذا اس رسالہ کی عبارت متوسطہ سہلۃ الحصول کو اختیار کیا گیا کیونکہ اطباء (محل ہوتا ہے) اور ایجاز (محل بالفہم ہوتا ہے) حصول مقصود سے مانع ہیں۔

جب یہ تالیف و تسبیل مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے طلباء پر تفضل و احسان ہے تو لفظ امی بل جزاء احسان الا احسان (کہ احسان کی جزاء احسان ہی ہوتا ہے) اور دعاء آسان جزاء ہے اور اس کو بھی حصول نفع کی شرط کے ساتھ مشروط فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسے سچے طلبکار اگر تجھے یہ جلدی میں لکھا ہو اس سالہ تقویٰ سا نفع بھی دے تو مجھے حسن خاتہ اور جہم کی گری سے نجات کی دعاء میں نہ بھولنا) اور کتاب کے خاتمہ پر حسن خاتہ کی طلب دعا کا لطف ذکی یلیغ پر پوشیدہ نہیں ہے) اور جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ طالب علم سے حسن خاتہ کی دعا کے طالب ہوئے ہیں اور دعا کے اخیر میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ و اصحابہ وسلم پر درود موجب استجاب ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھتے ہوئے کہا صلی اللہ علی سیدنا محمد خاتم النبیین اولاً و آخراً و ظاہراً و باطناً۔ اور پھر جب حسن خاتہ کی طلب دعا خاتمہ کتاب میں ہے پس یوں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات سے صفت خاتم النبیین لے آئے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ و اصحابہ وسلم اس صفت میں متفرد ہیں۔ اور اس وجہ سے کہ کتاب اللہ تعالیٰ کی توفیق اور تائید کے بغیر تصنیف نہیں ہو سکتی اور یہ کہ کتاب کی تصنیف اللہ تعالیٰ کے انعامات میں سے ایک انعام ہے اور ہر انعام کے مقابلہ حسب مضمون فیض مشون "لین شکر تم لازیدہ نکم" حمد و شکر ضروری ہے بنا بریں اللہ تعالیٰ کی حمد و شکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں الحمد للہ رب العلمین۔ کہ تمام تعریف و شکر اس ذات مقدسہ کے لئے ہے جو واجب الوجود مستجیب لجمع صفات کمالیہ ہے اور تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔

**ابحاث۔ قولہ احدھا الغرض** الخ یہاں یہ امر پیش نظر ہے۔ غرض و علت غائیہ۔ وغایت و فائدہ۔ یہ چار الفاظ متقارب المعنی ہیں۔ کیونکہ جو شئی کسی فعل پر مرتب ہو وہ فاعل کے لئے اس فعل کے صدور کا باعث ہوگی یا نہیں اول کو علت غائیہ اور غرض کہتے ہیں اور ان دونوں (علت غائیہ اور غرض) میں اتحاد بالذات اور تغاثر بالاعتبار ہے اگر یہ فعل کے لحاظ سے ہو تو علت غائیہ ہے اور اگر فاعل کے لحاظ سے ہو تو یہ غرض ہے چنانچہ "ضررہ، تادیب" میں تادیب غرض غائب کی علت غائیہ ہے اور ضایب کی غرض ہے۔ اور ثانی یعنی اگر وہ شئی فاعل کے لئے اس فعل کے صدور کا باعث نہ ہو تو اس کو غایت اور فائدہ کہتے ہیں ان دونوں (غایت اور فائدہ) میں اتحاد بالذات اور تغاثر بالاعتبار ہے اگر یہ لحاظ ہو کہ یہ غایت فعل ہے تو یہ غایت ہے اور اگر یہ لحاظ ہو کہ یہ فعل پر مرتب ہے تو یہ فائدہ ہے۔ اور اسی کو منفعت کہتے ہیں۔



قولہ المنفعة۔ منفعة یعنی وہ چیز جس کی لوگ آرزو مند ہوں گے اور ہر شخص کی طبیعت اس کی طرف راغب ہو۔

قولہ عنوان العلم۔ یعنی وہ تسمیہ۔ مثلاً منطق کا نام منطق کے ساتھ اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ لفظ منطق، منطق سے مشتق ہے اور منطق کا اطلاق الشکلم یعنی بولنے پر بھی آتا ہے اور منطق باطنی یعنی ادراک کلیات پر بھی آتا ہے۔ اور یہ علم تکلم کو بھی قوی کرتا ہے اور منطق باطنی میں بھی صحیح راستہ کی راہنمائی کرتا ہے اس وجہ سے اس علم کا نام منطق رکھا گیا ہے۔

قولہ ورابعہا المؤلف الخ۔ دس ثمانیہ سے ایک مصنف کتاب کا اجمالی حال جانتا ہے تاکہ ابتدائی حالات میں طالب علم کے دل کو اطمینان حاصل ہو کیونکہ مردوں کے درجات و مراتب سے اقوال کے مراتب پہچانے جاتے ہیں، ماسکلم جس کو معظم اور صاحب فن سمجھتا ہے اس کے قول کا معتقد ہوتا ہے اور اس کے فرمودہ پر یقین رکھتا ہے اور اس کی تصنیف شدہ کتاب کا مطالعہ بڑی محنت اور لگن اور عرق ریزی سے کرتا ہے۔ اور اس کتاب کے پڑھنے اور یاد رکھنے میں ہمت و مصروف ہو جاتا ہے۔

قولہ فی ای مرتبہ الخ۔ دس ثمانیہ سے ایک یہ امر ہے کہ یہ جاننا کہ یہ علم کس مرتبہ میں ہے، تاکہ اس علم کو اسی مرتبہ میں پڑھا اور پڑھایا جائے جیسا کہ ہمارے اس زمانہ میں بچوں کو پہلے قرآن مجید ناظرہ پڑھایا جاتا ہے پھر سکول کی کچھ تعلیم دلائی جاتی ہے جو کم از کم پرائمری تک ہوتی ہے پھر قرآن مجید حفظ کرایا جاتا ہے اس کے بعد ادب کی فارسی لغت میں تعلیم دی جاتی ہے بعدہ صرف و نحو کی تعلیم ہوتی ہے پھر علم میزان و معانی و بیان و فقہ و اصول فقہ وغیرہ کی بتقدیم و تاخیر مناسب کے تعلیم دی جاتی ہے بعدہ تفسیر و تفلیات و صحاح ستہ کی تعلیم دی جاتی ہے۔ اور موجودہ دور میں اس طرح کا تعلیم یافتہ لوگوں کے نزدیک مولوثیہ و معتدلیہ ہوتا ہے۔

قولہ الجواب العلم والکتاب الخ۔ اول کی مثال جیسے کہا جاتا ہے ”الابواب المنطق تسعة“ کہ علم منطق کے نو باب ہیں۔ اول کلیات خمس ثانی التعریفات والثالث القضايا والرابع القیاس والخامس البرهان والسادس المجمل والسابح الخطایہ والثامن المقالة والتاسع الشعر اور بعض نے الفاظ کے مباحث کو بھی ایک مستقل باب شمار کیا ہے تو علم منطق کے ابواب پورے دس ابواب ہو گئے۔ اور ثانی یعنی کتاب کی تقسیم جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب ایک مقدمہ اور تین ابواب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ پس مقدمہ، علم کی تعریف اور موضوع اور غایت کے بیان میں ہے اور باب اول مفردات کے بیان میں ہے اور باب ثانی قضایا اور باب ثالث حجت اور خاتمہ ازاد علوم کے بیان میں ہے اور اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ متعلم کو علم اور کتاب کی معرفت اجمالیہ حاصل ہو جاتی ہے اب اس کے لئے علم اور کتاب کا ہر باب جو پڑھے گا اجنبی نہیں رہے گا۔

قولہ وثامنها انحاء التعليم الخ۔ دس ثمانیہ میں سے آٹھویں قسم وہ طریقے ہیں جو تعلیم میں ذکر کئے جاتے ہیں کیونکہ ان طریقہ تعلیم

کا علوم میں نفع عام ہے۔ اور وہ انحاء تعلیم چار ہیں (۱) التقسیم (۲) التحلیل (۳) التحدید (۴) البرهان۔ ان انحاء تعلیم کی شرح میں شرح کے مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ تقسیم وہ انداز ہے نیچے یعنی اعم سے اخص کی طرف تکثیر کو کہتے ہیں جیسے جنس کی تقسیم انواع کی طرف اور انواع کی تقسیم اصناف کی طرف اور ذاتی کی تقسیم جنس و نوع و فصل کی طرف اور عرض کی تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف ہے اور الثانی یعنی التحلیل وہ نیچے سے اوپر یعنی اخص سے اعم کی طرف تکثیر کو کہتے ہیں جیسے نوع کی تکثیر جنس کی طرف اور صنف کی تکثیر نوع کی طرف اور جنس و نوع و فصل کی تکثیر ذاتی کی طرف اور ذاتی و عرضی کی تکثیر کلی کی طرف اور خاصہ و عرض کی تکثیر عرض کی طرف ہے۔ اور الثالث یعنی التحدید اور وہ فعل الحد ہے۔ وهو ما یبدل علی الشئ بما به قوامہ دلالتہ مفصلہ اور الرابع یعنی البرهان وهو طریق موثوق بہ الموصول الی الوقوف علی الحقی ہے یعنی البرهان اس یقینی راہ سے کہتے ہیں جو وقوف علی الحقی تک پہنچا دے اور انحاء تعلیم کی شرح میں دوسرا قول یہ ہے کہ التقسیم سے مراد ”ترکیب القیاس“ ہے۔ یعنی مطلوب تصدیقی کی تحصیل کے لئے قیاس بنانے کا طریقہ ہے۔ مثال کے طور پر جب کسی مطلوب تصدیقی کی تحصیل منظور ہو تو اس مطلوب تصدیقی کے موضوع اور محمول کو علیحدہ علیحدہ کر کے ہر ایک کے لئے ایسے تمام امور کو جو اس کے موضوعات یا محمولات ایجابیہ یا سلبیہ ہو سکیں۔ تلاش کر کے جمع کر دے اور ان سے مقدمات بنا لے دیکھو کہ ان مقدمات میں ایسے دو مقدمے بھی ہیں جن میں مطلوب کے موضوع کا محمول مطلوب کے محمول کا موضوع ہے اور شکل اول کے انتاج کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں تو یہ سمجھ لو کہ قیاس منتج مطلوب شکل اول ہے جو انیس دونوں مقدموں سے مرکب ہے جیسے ”کل انسان حیوان“ مطلوب تصدیقی ہے اور اس کی تحصیل کے لئے قیاس بنانا ہے۔ تو ہم نے انسان کو مطلوب کا موضوع ہے اس کے تمامی محمولات کا متبع کیا کہ وہ جسم و جوہر و موجود و ناطق وغیرہ ہیں مثلاً ناطق کو ہم نے دیکھا تو یہ مطلوب کے محمول (حیوان) کا موضوع بن سکتا ہے تو یہاں قیاس برہمیۃ شکل اول بن سکے گا مثل کل انسان ناطق۔ وکل ناطق حیوان۔ کل انسان حیوان۔ اور اسی طرح اگر ان مقدمات میں اگر ایسے دو مقدمے ہوں جن میں مطلوب کے موضوع کا محمول مطلوب کے محمول کا محمول ہو اور شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی تمام شرطیں بھی پائی جاتی ہوں تو یہ قیاس منتج مطلوب برہمیۃ شکل ثانی ہے۔ اور اگر ایسے دو مقدمے ہوں جن میں مطلوب کے موضوع کا موضوع مطلوب کے محمول کا موضوع ہو اور شکل ثالث کے انتاج کی تمام شرطیں بھی پائی جاتی ہوں تو یہ قیاس منتج مطلوب برہمیۃ شکل ثالث ہے۔ اور اگر ایسے دو مقدمے ہوں جن میں مطلوب کے موضوع کا موضوع مطلوب کے محمول کا محمول ہو اور شکل رابع کے نتیجہ دینے کی تمام شرطیں بھی پائی جاتی ہوں تو یہ قیاس منتج مطلوب برہمیۃ شکل رابع ہے۔

قولہ والتحلیل الخ اور تحلیل، تقسیم کا عکس ہے یعنی نیچے سے اوپر کی طرف تکثیر کو تحلیل کہتے ہیں۔ یعنی ایسے قیاسات کو جو علوم میں



بے قاعدہ طور پر مذکور ہوتے ہیں قیاسات منطقیہ کی صورت میں لانے کا طریقہ ہے (عموماً حضرات مصنفین اپنی تصانیف کے ناظرین کی منطق میں مبادی کے پیش نظر مطالب کے اثبات میں عامۃ الناس کی طرح ایسے قیاسات ذکر کرتے ہیں جو قیاسات منطقیہ کے طریقے پر نہیں ہوتے ایسی حالت میں اُن قیاسات کو قیاسات منطقیہ کی صورت میں لانے کا جو طریقہ ہے اس کو تحلیل کہتے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ بے قاعدہ قیاس کو دیکھئے اگر اس کے کسی مقدم میں مطلوب کے دونوں جز پائے جاتے ہوں تو وہ قیاس استثنائی ہے صاحب ہدیۃ شاہجہانیۃ شرح مرقاة مزانیہ میں اس کی مثال بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں۔ چنانکہ عبارت ہمیں کتاب درمیان حاجت بمنطق دارد و مقدمہ مثال آنست۔ ولو کان الامر كذلك ای کل ترتیب یکون صواباً موصلاً الی علم صحیح لما وقع الاختلاف والتناقض من ارباب النظر مع انه ای لکن وقع الاختلاف والتناقض الخ کہ اقل مقدمہ شرطیہ است و از قول مع انه مقدمہ استثنائی در دراز رفیع تالی است و بسبب نبودن اداة استناد لفظاً بر حقیقۃ منطقیہ نیست نتیجہ دراز رفیع مقدمہ باشد و چون تالی منطقی است و لفظی معنی مساوی اثبات باشد لہذا وقع الخ فرمودہ نتیجہ ای الامر لیس کہ لک کہ رفیع مقدمہ مقدمہ شرطیہ است برآمد انتہی اور اگر مطلوب کا صرف ایک جز پایا جائے تو وہ قیاس اقترانی ہے وہ مقدمہ جس میں مطلوب کا صرف ایک جز پایا جائے اگر وہ جز مطلوب میں محکوم علیہ ہو تو وہ مقدمہ صغریٰ ہے اور اگر وہ جز مطلوب میں محکوم بہ ہو تو وہ مقدمہ کبریٰ ہے۔ اب اس مقدمہ کے دوسرے جز کو مطلوب کے دوسرے جز کے ساتھ ملائیے اگر اشکال اربعہ میں سے کوئی شکل منطقی قاعدہ کے مطابق درست ہو جائے تو یہ سمجھ لو کہ اس مقدمہ کا یہ دوسرا جز حد اوسط ہے اور وہ بے قاعدہ قیاس ہی شکل ہے جو اب درست ہوئی اور اگر اشکال اربعہ میں سے کوئی شکل صحیح نہ ہو سکے تو سمجھ لو کہ وہ بے قاعدہ قیاس مرکب ہے۔ شارح مرقاة شرح فارسی میں قیاس مفرد کی مثال پیش فرماتے ہوئے فرماتے ہیں ”و مثالش آیتہ کریمہ ولا تصل علی احد منہم مات ابداً ولا تقم علی قبرہ۔“ مطلوب است اتم کفر باللہ و رسولہ و ما تو اودہم فاسقون دلیل آن لیکن معلوم نمی شود کہ کدام قیاس و کدام شکل است و چون مراعات قانون مذکور نمودیم معلوم شد کہ شکل اول قیاس اقترانی جمعی است بایں شرح کہ انہم ای ان المنافقین کفرو باللہ الخ صغریٰ است والذین کفرو باللہ و رسولہ الخ یعنی المنافقین لا تصل علی احد منہم مات ابداً ولا تقم علی قبرہ کبریٰ بدیہی سہل الحصول نتیجہ ان المنافقین لا تصل علی احد منہم مات ابداً ولا تقم علی قبرہ و ایں مطلب را بخذف ان المنافقین بہ لا تصل الخ کہ باختصار مودی مطلوب بود ادا ساختہ اند انتہی۔ اگر بے قاعدہ قیاس قیاس مرکب ہے تو اب یہ دیکھو کہ اس بے قاعدہ قیاس کے دوسرے مقدمے میں کون سا ایسا جز ہے جو پہلے مقدمے کے دوسرے جز اور مطلوب کے دوسرے جز میں مشترک ہو سکتا ہے جو جز اس طرح کاملے اس کو حد اوسط بنا کر منطقی قاعدہ کے مطابق شکل ترتیب دو جو

شکل قاعدہ کے مطابق صحیح ہو جائے اس کو پہلے مقدمہ کے ساتھ (جس کو صغریٰ یا کبریٰ بنا چکے ہو) منضم کر دے منطقی قیاس مرکب (تین قضایا کا مجموعہ) حاصل ہو گا۔ چونکہ مقدمات کی بیشتر تقسیم میں مطلوب کی طرف سے ہوتی ہے اور تحلیل میں مطلوب کی طرف اس لئے تحلیل کو تقسیم کا عکس قرار دیا جاتا ہے۔ مطلوب کو فوق اس لئے کہتے ہیں کہ مطلوب کا درجہ دیس سے بلند ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلوب ہی اس میں منضم ہے۔ ماخوذ از توشیح التہذیب بتفسیر سیرہ۔

**المحدیدیں۔** یہ اشیاء کے حدود یعنی اُن کے ذاتیات معلوم کرنے کا طریقہ ہے۔ اس کا وضاحتی بیان یہ ہے کہ جب کسی چیز کے ذاتیات کا معلوم کرنا مقصود ہو تو اُس کے محمولات کو دیکھو اُن میں سے جس طرح کے ہوں کہ ان کا ثبوت اس چیز کے لئے ضروری ہو اور جس جاعل کا محتاج نہ ہو یا وہ اس طرح کے ہوں کہ اُن کے انتہائی سے نفس شئی کا انتقاد خارجاً و باذہناً و لحاظاً ہو جائے اُن کو ذاتیات سمجھو اور ان کے علاوہ کو عرضیات شمار کرو (گویہ دریافت کرنا مشکل زمین محکم ہے)۔

**البرہان۔** اُس یقینی بات کو کہتے ہیں جو خوف علی الحق تک پہنچا دے تاکہ اس پر عمل کر کے سعادت داریں حاصل ہو جب مطلوب یقینی پر مطلع ہونا مقصود ہو تو دلیں میں اُن ہی مقدمات کو استعمال میں لاؤ جو اصول یقینیات یا فروع یقینیات سے ہوں اور فروع یقینیات کے طریق ثبوت میں تفحص اور تحقیق سے کام لو ظن اور تقلید سے کنارہ کش ہو کر اچھی طرح ان مقدمات میں غور و فکر کرو تاکہ مشہورات یا مسئلہات یا مقبولات کے دھوکہ میں مبتلا نہ ہو جاؤ اور حقیقۃ کے اعتبار سے دلیل کی صحت کے جزئیہ اظہار میں اُن کا پورا پورا لحاظ کرو۔ اس طریقہ سے یقینی طور پر تم کو مطلوب یقینی حاصل ہو جائے گا جب مطلوب یقینی تم کو حاصل ہو جائے تو اگر وہ علم عملی ہے تو اس پر حضور دل و خلوص دل سے عمل کر کے سعادت داریں حاصل کریں۔

آج بروز جمعۃ المبارک ۵ محرم الحرام ۱۴۳۸ھ  
بمطابق ۱۱ ستمبر ۱۹۸۶ء کو یہ شرح مرقاة اردو تمام ہوئی

فالحمد لله رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الکریم خاتم النبیین  
وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

از بندہ ناچیز محمد اشرف غفرلہ ولد مولوی عبدالغنی مرحوم و متوفی  
مدرس دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر نزد گوبر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور